برتر اند راسل

المجتمع البشري

في الأخلاق والسياسة

ترجمة

عبدالكريم أحمد

الكتاب: المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة

الكاتب: برتراند راسل

ترجمة : عبدالكريم أحمد

الطبعة: ٢٠٢١

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

http://www. bookapa.com **E-mail: info@bookapa.com**

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

راسل ، برتراند

المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة / برتراند راسل, ترجمة : عبدالكريم أحمد

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٢٦٤ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ٤ – ٤٦ – ٦٨٢٣– ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ١٠٦٩٩ / ٢٠٢٠

المجتمع البشري
في الأخلاق والسياسة

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

تصدير

كتبت الفصول التسعة الأولى من هذا الكتاب في سنة ٤٥–١٩٤٦، والباقي في سنة ١٩٥٣ بأستثناء الفصل الثاني من الجزء الثاني الذي كان محاضرة ألقيتها في متوكهولم بمناسبة حصولي على جائزة نوبل في الأدب، وكنت أصلا أعتزم أن اضم ما كتبته عن الأخلاق إلى كتابي عن «المعرفة الإنسانية». ولكنني قررت ألا أفعل ذلك لأني لم أكن واثقاً من فكرة أعتبار الأخلاق «معرفة».

ولهذا الكتاب غرضان: الأول عرض نظام أخلاقي «**Ethics**» غير جامد، والثاني تطبيق هذا النظام الأخلاقي على مختلف المشاكل السياسية الجارية. وليس في النظام الذي سردت مراحله في الجزء الأول من هذا الكتاب أصالة تلفت النظر ولست متأكداً من أن سرده أمر يستحق المجهود الذي بذل فيه لولا أني عندما أصدر حكماً أخلاقياً على المسائل السياسية يواجهني النقاد بأستمرار بأنه لا حق لي قي أن أفعل ذلك. حيث أني لا أومن بموضوعية الأحكام الأخلاقية. ولا أعتقد أن هذا النقد سليم، ولكن إثبات أنه ليس سليماً يتطلب شرحاً لمراحل نمو معينة لا يمكن أختصارها تماماً.

والجزء الثاني من هذا الكتاب ليس محاولة لوضع نظرية كاملة في السياسة. فقد تناولت أجزاء مختلفة من نظرية السياسة في كتب سابقة، ولم أتناول في هذا الكتاب سوى تلك الأجزاء التي تعد ذات أهمية عملية عاجلة في الوقت الحاضر إلى جانب أنها ترتبط أرتباطاً وثيقاً بالأخلاق، وقد دفعني إلى وضع مشاكلنا الحالية داخل إطار لا شخصي واسع، الأمل في أن ينظر إليها الناس

بقدر من الحماسة والتعصب والقلق والأضطراب أقل مما يفعلون عندما ينظرون إليها في أطارها المعاصر فقط.

وأملي أيضاً أن يساعد هذا الكتاب، الذي يهتم من أوله إلى آخره بالأنفعالات البشرية وأثرها في مصير الإنسانية، على إزالة سوء الفهم، ليس لما كتبته فحسب، بل أيضاً لكل ما كتبه أولئك الذين أتفق معهم في الخطوط العريضة. فقد تعود النقاد على أن يواجهوا إلي تهمة بذاتها يبدو أنها تدل على أنهم يقرأون كتاباتي وفي أخيلتهم فكرة سابقة قوية إلى درجة أنهم أصبحوا غير قادرين على ملاحظة ما أقوله فعلاً. فهم يقولون لي المرة بعد المرة أنني أغالي في تقدير الدور الذي يلعبه العقل في شئون البشر. وهذا قد يعني أنني أعتقد، إما أن الناس يجنحون إلى التبرير العقلي أكثر مما يظن نقادي، أو أنهم يجب أن يكونوا كذلك. ولكني أعتقد أن هناك خطأ سابقاً من جانب نقادي هو أنهم_ ولست أنا_ يغالون، بلا مبرر عقلي، في تقدير الدور الذي يستطيع العقل أن يلعبه، وقد نشأ هذا فيما أعتقد عن أن الأمر قد أختلط عليهم تماماً فيما يتعلق بمعنى كلمة «عقل».

إن لكلمة «عقل» معنى واضحاً ومحدداً تماماً. فهي تعني أختيار الوسائل الصحيحة لغايات نريد تحقيقها. وليست لها أية علاقة بأختيار الغايات. بيد أن خصوم العقل لا يدركون ذلك، ويعتقدون أن دعاة «العقلية» يريدون من العقل أن يملي الغايات كما يملي الوسائل. وليس في كتابات أنصار «العقلية» ما يبرر هذا الرأي. فهناك عبارة مشهورة هي: «أن العقل هو عبد الأنفعالات، ويجب أن يكون كذلك». وليست هذه العبارة من قول روسو أو دويستوفسكي أو سارتر. بل هي من أقوال دافيد هيوم. وهي تعبر عم رأي يحظى بتأييد كامل من جانبي ومن جانب كل شخص يحاول أن يكون معقولاً. فعندما يقولون لي، وكثيراً

ما يقولون، أنني «أغفل الدور الذي تلعبه العواطف في شئون البشر»، أتساءل عن القوة الدافعة التي يعتقد النقاد أني أعتبرها مسيطرة، إن الرغبات أو العواطف أو الأنفعالات (ولك أن تختار الكلمة التي تشاءها) هي الأسباب الممكنة الوحيدة للتصرفات. والعقل ليس سبباً في التصرف ولكنه المنظم له فحسب، فأنا أريد أن أسافر بالطائرة إلى نيويورك، ويخبرني عقلي أنه خير لي أن آخذ طائرة متجهة إلى نيويورك لا أخرى متجهة إلى القسطنطينية، وأظن أن أولئك الذين يعتقدون أني أجنح إلى التبرير العقلي أكثر مما يجب يرون أنه يجب أن يتنابني في المطار هياج يجعلني أقفز في أول طارة تصادفني وعندما أجد نفسي في القسطنطينية يجب علي طبعاً أن ألعن الناس الذين وجدت نفسي بينهم لأنهم أتراك وليسوا أمريكيين. وأظن أن هذه الطريقة في السلوك هي الطريقة المثلى وأنها تحظى بأستحسان نقادي تماماً.

ويأخذ على أحد النقاد أني أقول أن الأنفعالات الشريرة وحدها هي التي تحول دون تحقيق عالم أفضل، ويستطرد قائلا في لهجة المنتصر «هل جميع العواطف البشرية بالضرورة شريرة.؟» وفي نفس الكتاب الذي دفع الناقد إلى هذا الأعتراض أقول أن ما يحتاجه العالم هو المحبة المسيحية أو الرحمة، وهذه بلا ريب عاطفة، وأني، إذ أقول أنها ما يحتاج إليه العالم، لا أوحي بأن العقل هو القوة الدافعة. وليس أمامي إلا أن أفترض أن هذه العاطفة ليس فيها ما يجذب أساطين «اللاعقلية» لأنها ليست قاسية ولا مدمرة.

فلماذا إذن هذا الأنفعال العنيف الذي يجعل الناس، عندما يقرأون لي، غير قادرين على فهم حتى أكثر العبارات وضوحاً، ويدفعهم إلى الأعتقاد المريح بأني أقول العكس تماماً؟ إن هناك عدة أسباب تدفع الناس إلى كراهية العقل فقد يكون لديك رغبات لا تتفق مع بعضها البعض ولا تريد أن تدرك أنها غير

متفقة. إذ قد تريد مثلاً أن تنفق أكثر من دخلك وتظل ميزانيتك مع ذلك متوازنة. وقد يجعلك ذلك تكره أصدقاءك عندما يذكرونك بحقائق الحساب الباردة. وإذا كنت مدرساً من الطراز القديم، فقد يريد أن تعتقد أنك مليء بالرحمة الإنسانية نحو الجميع وفي نفس الوقت تجد لذة في ضرب الأطفال. ولكي توفق بين هاتين الرغبتين لابد لك من أن تقنع نفسك بأن الضرب له أثر مفيد للأطفال. وإذا قال أحد المشتغلين بالتحليل النفسي أن الضرب ليس له أي أثر من هذا النوع في مجموعة من الصغار الملاعين الذين يضايقونك، فستثور في وجهه وتتهمه بأن يفكر تفكيراً عقلياً بارداً. وهناك مثال جميل على هذا الطراز نجده في الهجوم المرير الذي شنه الدكتور «آرنولد أوف راجبي» العظيم ضد أولئك الذين يستنكرون ضرب الأطفال.

وهناك دافع آخر، أسوأ من السابق، يجعل الناس يحبون «اللاعقلية». فإن الناس إذا كانوا «لا عقليين» بدرجة كافية فقد تستطيع أن تحملهم على خدمة مصالحك وهم يتوهمون أنهم إنما يخدمون مصالحهم. وهذه الحالة منتشرة في أعداد كبيرة من الناس بحيث يعتقدون أن هؤلاء الزعماء مدفوعون برغبات لا أثرة فيها. ومن المعروف جيداً أن مثل هذا الأعتقاد يكون قبوله أيسر تحت تأثير ألوان الإثارة المختلفة. وفرق الموسيقى النحاسية والخطابة المثيرة وحكم الغوغاء والحرب جميعها مراحل في الإثارة. وأظن أن دعاة «اللاعقل» يرون أن الفرصة في الكسب من وراء خداع الناس تكون أفضل إذا جعلوهم في حالة هياج مستمر. ولعل السر في أن الناس تقول عني إني «عقلي» أكثر مما ينبغي هو كراهيتي لمثل هذا المسلك.

ولكني سأضع أمام هؤلاء الناس معضلة, لما كان العقل هو تكييف الوسائل تكييفاً صحيحاً لتلائم الغايات، فإنه لا يمكن أن يعترض عليه إلا

أولئك الذين يعتقدون أن أختيار الناس لوسائل لا تؤدي إلى تحقيق غايات أمر طيب. وهذا يعني أما أنه يجب تضليل الناس فيما يتعلق بكيفية تحقيق ما يقولونه أنه رغباتهم، أو أن غاياتهم الحقيقية يجب أن تكون غير تلك التي يقولون أنها غاياتهم. والحالة الأولى هي حالة شعب ضلله «فوهرر» ذلق اللسان. والثانية حالة المدرس الذي يجد متعة في تعذيب الأطفال ولكنه يريد الأستمرار في الأعتقاد بأنه رجل إنساني رحيم القلب. ولست أحس بأن أياً من هذين الأساسين لمعارضة العقل يتسم بأحترام أخلاقي.

وهناك أساس آخر يعتمد عليه بعض الناس في معارضة ما يتخيلون أنه عقل؛ فهم يعتقدون أن العواطف القوية مرغوب فيها، وأنه ليس هناك من يحس بشعور قوي ويفكر فيه بعقل. ويبدو أنهم يعتقدون أن أي شخص يحس إحساساً قوياً يجب أن يفقد إتزانه ويتصرف بطريقة حمقاء يحبذونها لأنها تدل على أنه منفعل جداً. بيد أنهم لا يفكرون بهذه الطريقة عندما يكون لخداع النفس نتائج لا يحبونها. فليس هناك من يذهب مثلاً إلى أن قائد الجيش يجب أن يكره العدو إلى درجة أن يصبح هسترياً ويفقد قدرته على التخطيط العقلي. والأمر في الواقع ليس مسألة أن الأنفعالات القوية تحول دون التقدير السليم للوسائل. فهناك أشخاص، مثل الكونت دي مونت كريستو، تشتمل فيهم الأنفعالات وتقودهم رأساً إلى الأختيار السليم للوسائل. ولا تقل لي أن أهداف السيد المذكور «ليست عقلية». فليس هناك ما يسمى هدفاً «لا عقليا» إلا بمعنى أنه غير قابل للتحقيق. كما أن أولئك الذين يحسبون المشاكل بعيداً عن تأثير العواطف ليسوا دائماً أشرارً. فلنكولن مثلا فكر دون تأثر بالعاطفة في الحرب الأهلية وهاجمه أنصار إلغاء الرق، الذين كانوا يريدون منه، بأعتبارهم دعاة الأنفعال، أن يتخذ إجراءات تبدو شديدة ولكنها ما كانت لتؤدي إلى

تحرير العبيد.

وأرى أن جوهر الموضوع هو: إني لا أعتقد أنه من الخير أن يكون المرء في تلك الحالة من الهياج الجنوني الذي يفعل الناس تحت تأثيره أشياء لها عواقب تتعارض مباشرة مع ما يقصدونه، كما يحدث مثلاً عندما يموتون تحت عجلات السيارة وهم يجرون عبر الطريق لأنهم لم يستطيعوا التوقف حتى يلاحظوا حركة المرور. وأولئك الذين يحبذون مثل هذا التصرف إما أنهم يريدون أن ينافقوا بنجاح أو أن يكونوا ضحايا للون من ألوان خداع النفس لا يتحملون الأستغناء عنه. ولست أجد خجلا في أن تكون فكرتي عن كل هاتين الحالتين العقليتين سيئة، وإذا كانت فكرتي السيئة عنهما هي السبب في أتهامي بالمغالاة في «العقلية» فأنا مذنب. ولكن إذا ان هناك من يظن أني أكره العاطفة القوية أو أني أعتقد أن هناك سبباً آخر للتصرفات غير العاطفة، فأني عندئذ أنكر هذه التهمة بكل تأكيد. إن العالم الذي أصبو لرؤيته هو العالم الذي تكون فيه العواطف قوية ولكنها ليست مدمرة؛ عالم نعترف فيه بوجودها فلا تقودنا إلى خداع أنفسنا أو خداع الآخرين. ومثل هذا العالم سيضمن الحب والصداقة وطلب الفن والمعرفة. وأنا لا أستطيع إرضاء أولئك الذين يريدون شيئاً أكثر شراسة.

المؤلف

مقدمة

يمكننا النظر إلى حياة الإنسان بعدة طرق مختلفة. فيمكن النظر إليه بأعتباره نوعاً من الثدييات ونتناوله من الناحية البيولوجية البحتة. وقد كان نجاحه في هذا المجال هائلاً. فهو يستطيع الحياة في جميع الأجواء وفي كل مكان في الأرض يوجد فيه ماء. وعدده زاد ولا يزال يزداد بسرعة أكبر. والإنسان مدين بنجاحه إلى أشياء بذاتها تميزه عن الحيوانات الأخرى؛ وهي الكلام والنار والزراعة والكتابة والأدوات والتعاون على نطاق واسع.

بيد أنه في مجال التعاون فشل في بلوغ النجاح الكامل. فالإنسان، كالحيوانات الأخرى، مليء بالنزعات والأنفعالات التي عملت في مجموعها على مساعدته على البقاء إبان ظهوره. ولكن ذكاءه دله على أن الأنفعالات كثيراً ما تكون من عوامل إخفاقه، وأن رغباته ممكن إشباعها بصورة أتم، وأن سعادته تكون أكمل، إذا قيد نطاق بعض رغباته المعينة وسمح بنطاق أوسع لغيرها. فالإنسان في معظم الأوقات وفي معظم الأماكن لم يكن يعتبر نفسه نوعاً يتنافس مع الأنواع الأخرى. إذ لم يكن إهتمامه موجهاً إلى «الإنسان» بل إلى «الناس»، وقد قسم الناس تقسيماً محدداً إلى أصدقاء وأعداء, وكان هذا التقسيم في وقت من الأوقات مفيداً لأولئك الذين خرجوا منتصرين، كالصراع الذي حدث بين الرجل الأبيض والهنود الحمر مثلاً. ولكن كلما زاد التنظيم الإجتماعي تعقيداً بواسطة الذكاء والأختراع، زادت فوائد التعاون وقلت فوائد المنافسة. ولو أنه لم يكن هناك سوى الذكاء وحده، أو النزعة وحدها، لما كان هناك مكان «للأخلاق».

إن الآدميين ينفعلون وهم أيضاً عنيدون وبهم مس من الجنون. وهم بجنونهم يتسببون لأنفسهم، ولغيرهم، في كوارث قد تكون ماحقة. ولكن بالرغم من أن حياة الإندفاع خطرة، إلا أنه يجب النحافظة عليه إذا أريد للوجود الإنساني ألا يفقد نكهته. فلا بد لأي نظام أخلاقي يجعل الناس سعداء من إيجاد نقطة وسط بين قطبي الأندفاع والسيطرة. وعن طريق هذا الصراع، الذي يجري في أعماق طبيعة الإنسان، تنبعث حاجته إلى «الأخلاق».

والإنسان أكثر تعيداً في نزعاته ورغباته من أي حيوان آخر، وتنشأ الصعوبات التي يواجهها من هذا التعقيد. فهو ليس إجتماعياً تماماً، مثل النمل والنحل، ولا هو إنفرادي تماماً، مثل الأسود والنمور. إنه حيوان شبه إجتماعي. وبعض نزعاته ورغباته إجتماعي وبعضها إنفرادي. ويبدو الجانب الأجتماعي في طبيعته من أن الحبس الإنفرادي يعتبر عقوبة بالغة الشدة، ويبدو الجانب الآخر في حبه للإستقلال بأموره الخاصة وعدم إستعداده للتحدث إلى الغرباء. ويشير جراهام والاس في كتابه البديع عن «الطبيعة البشرية في السياسة» إلى أن الناس الذين يعيشون في مناطق مزدحمة مثل لندن ينمو لديهم جهاز دفاعي من السلوك الإجتماعي الذي يقصد به حمايتهم من المغالات في الأتصالات الآدمية غير المرغوب فيها. فنري أن الناس الذين يجلسون بجانب بعضهم البعض في سيارة عامة أو قطار من قطارات الضواحي لا يتحدثون إلى بعضهم عادة، ولكن إذا وقع شيء مثير. مثل غارة جوية أو حتى ضباب كثيف أكثر من المألوف، يحس الغرباء فوراً أنهم أصدقاء ويبدأون في التحدث دون تحفظ. ويصور لنا هذا النوع من السلوك، التذبذب بين الجانب الشخصي والجانب الإجتماعي في الطبيعة البشرية. ولأننا لسنا إجتماعيين تماماً فنحن في حاجة إلى أخلاق لتوحي لنا بالأهداف، وإلى قواعد أخلاقية لتفرض علينا قواعد

التصرفات، والنمل، كما يبدو، ليس في حاجة إلى شيء من هذا: فهو يتصرف دائماً بما يمليه مصلحة الجماعة.

ولكن الإنسان، حتى لو أستطاع أن يخضع نفسه للصالح العام إلى الحد الذي تفعله النملة، لن يشعر بأكتفاء كامل وسيدرك أن جانباً من طبيعته يذوي، وهو جانب يبدو له هاماً. فلا يمكن القول بأن الجانب الإنفرادي في طبيعة الإنسان أقل قيمة من الجانب الإجتماعي. ويظهر الجانبان في الكتابات الدينية متصلين في زصيتي الإنجيل بأن نحب الله وأن نحب جيراننا، أما بالنسبة لأولئك الذين كفوا عن الإيمان بإله الأديان التقليدية فقد يكون من الضروري تعديل العبارات، ولكن ليس هناك ضرورة لإدخال أي تغيير أساسي على القيم الأخلاقية. والمتصوف والشاعر والفنان والمكتشف العلمي هم في أعماقهم إنفراديون. وقد يكون ما يفعلونه مفيداً لغيرهم، وقد يكون في تلك الفائدة تشجيع لهم، ولكنهم، في اللحظات التي يكونون فيها أكثر ما يكونون حياة، وأتم تحقيقاً لما يحسون أنه رسالتهم، لا يفكرون في بقية الجنس البشري بل يتابعون خيالا.

ولا بد لنا إذن من أن نعترف بوجود عنصرين متميزين في التفوق البشري، أحدهما إجتماعي والآخر إنفرادي. فأي نظام أخلاقي يدخل في إعتباره أحدهما دون الآخر يكون غير كامل وغير مرض.

والحاجة إلى الأخلاق في الشئون البشرية لا تنشأ في الإنسان عن إجتماعيته الكاملة أو عن فشله في أن يرتفع بنفسه إلى آفاق روىء داخلية فحسب، بل أنها تنشأ أيضاً عن فرق آخر بينه وبين الحيوانات الأخرى. فالتصرفات البشرية لا تنبثق كلها من نزعة مباشرة، بل أنها قابلة لأن تخضع للغرض الواعي وأن توجه بواسطته. وتملك بعض الحيوانات العليا هذه القدرة

إلى حد ضئيل. فالكلب يسمح لصاحبه أن يؤلمه عند إخراج شوكه من رجله. وقد فعلت قرود «كوهلر» بعض الأشياء غير الغريزية في محاولتها الوصول إلى الموز. ومع ذلك فإنه مما ينطبق حتى على الحيوانات العليا أن نقول أن معظم تصرفاتها من وحي الإندفاع المباشر. ولا ينطبق هذا على الإنسان المتمدين. فمنذ اللحظة التي يخرج فيها من فراشه بالرغم مما يحس به من رغبة شديدة في البقاء فيه، إلى اللحظة التي يجد فيها نفسه وحيداً في المساء، ليس لديه سوى فرص قليلة للتصرف بوحي من نزعته؛ إلا عندما ينبه مرؤوسيه إلى أخطائهم وعندما يختار أسوأ ألوان الطعام المقدم له عند الغذاء. أما في كل المجالات الأخرى فإن ما يوجهه هو الغرض المقصود لا النزعة. فهو يفعل ما يفعله لا لأنه مصدر متعة، بل لأنه يأمل أن يدر عليه مالا أو مكافأة أخرى. وتكتسب النظم الأخلاقية قوة تأثيرها بسبب هذه القدرة على التصرف بقصد تحقيق هدف معين، حيث أنهما يميزان بين الأغراض السيئة والحسنة من ناحية، ويميزان بين الوسائل المشروعة وغير المشروعة في تحقيق هذه الأغراض من ناحية أخرى. بيد أنه من السهل عندما نتناول الإنسان المتدين أن نوجه إهتمامنا أكثر مما ينبغي إلى الغرض الواعي وأن نغالي في التقليل من أهمية النزعة التلقائية [1]. ورجال الأخلاق يميلون إلى تجاهل مطالب الطبيعة البشرية، فإذا فعلوا ذلك فإنه من المحتمل أن تتجاهل الطبيعة البشرية مطالب رجال الأخلاق.

وبالرغم من أن الأخلاق فردية أساساً حتى عندما تتناول الواجب تجاه الآخرين، فإنها تواجه أصعب معضلاتها عندما تتناول الجماعات الاجتماعية. وتتطلب الحكمة فيما يتعلق بتصرفات الجماعات الإجتماعية دراسة علمية

(١) لقد تناولت هذا الموضوع بإفاضة في الفصل الأول من كتاب «نحو عالم أفضل».
Principles of Social Reconstruction.

للطبيعة البشرية في المجتمع، إذا أردنا أن نكون قادرين على الحكم على ما هو ممكن وما هو غير ممكن. وأول شيء هو أن نكون واضحين فيما يتعلق بأهمية الدوافع التي تتحكم في سلوك الأفراد والجماعات، وأبعد هذه الدوافع أثرا هي تلك التي تتعلق بالبقاء مثل الطعام والمأوى والكساء والتناسل. ولكن عندما تتوفر هذه الأشياء تصير دوافع أخرى قوية جداً. وأهمها هي حب التملك والتنافس والخيلاء وحب القوة. ويمكننا أن نرجع معظم التصرفات السياسية للجماعات وزعمائها إلى هذه الدوافع الأربعة، إلى جانب تلك التي يقتضيها البقاء.

وكل مخلوق بشري، بعد الأيام الأولى القليلة من حياته، نتاج لعاملين: فهناك من ناحية، موهبته الخاصة، ومن ناحية أخرى، تأثير البيئة بما فيها التربية. وقد كان هناك خلافات لا نهاية لها فيما يتعلق بالأهمية النسبية لكل من العاملين، فقد عزا المصلحون قبل «داروين»، في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، كل شيء تقريباً إلى التربية، ولكن وجد منذ «داروين» أتجاه إلى تأكيد أهمية الوراثة في مقابل البيئة. بيد أن الخلاف بطبيعته لا يمكن أن ينصب إلا على درجة أهمية العاملين. فكل إنسان يجب أن يعترف بأن لكل منهما دوراً يلعبه ودون أن نحاول الوصول إلى قرار فيما يتعلق بالموضوعات المختلف عليها، نستطيع أن نؤكد ونحن مطمئنون تماماً أن النزعات والرغبات التي تحدد تصرفات البالغين تتوقف إلى حد كبير جداً على ما أتيح لهم من تربية وفرص. وأهمية ذلك ترجع إلى أن بعض النزعات عندما توجد في كائنين بشريين أو مجموعتين من الكائنات البشرية تكون من نوع ينطوي في جوهره على النزاع، حيث أن أشباع إحداهما لا يتفق مع أشباع الأخرى، بينما توجد نزعات ورغبات أخرى يساعد أشباعها لدى فرد أو جماعة على أشباعها لدى الآخرين،

أو على الأقل لا يعرقله. وينطبق نفس التمييز على حياة الفرد، وإن كان ذلك بدرجة أقل. فقد أريد أن أشرب خمرا الليلة وأريد أن تكون قدراتي في أحسن حالة باكر صباحاً. وتقف هاتان الرغبتان في سبيل بعضها البعض. ودعنا نستعير أصطلاحاً من «ليبنز» عن العوالم الممكنة فنطلق على أية رغبتين تعبير «متفقتي الإمكان» (٢) عندما يمكن أشباعهما معاً، و «متعارضتين» عندما يكن أشباع إحداهما غير متفق مع أشباع الأخرى. فإذا رشح شخصان نفسيهما للرئاسة في الولايات المتحدة، فإن أحدهما لا بد أن يصاب بخيبة أمل. ولكن إذا أراد شخصان أن يثريا، أحدهما، عن طريق زراعة القطن والآخر عن طريق صنع المنسوجات القطنية، فليس هناك ما يدعو مطلقاً لعدم نجاحهما معا. وواضح أن عالماً تكون فيه أهداف الأفراد المختلفين والجماعات المختلفة متفقة الأمكان أفضل من عالم تكون فيه هذه الرغبات متعارضة. ويترتب على ذلك أنه ينبغي أن يتوفر جانب من أي نظام اجتماعي حكيم على تشجيع الأغراض المتفقة الإمكان. وتثبيط الأغراض المتعارضة عن طريق التربية وإقامة أنظمة إجتماعية تهدف إلى تحقيق ذلك.

وتتعلق مجموعة الوقائع الأساسية التي لا بد لأية نظرية سياسية من أن تأخذها في الإعتبار بطابع الجماعات الاجتماعية. وهناك طرق متعددة تختلف بها الجماعات عن بعضها البعض. وأهم هذه الطرق هي: عوامل التماسك وهدف سيطرة الجماعة على الفرد وحجم هذه السيطرة ومداها، ونوع الحكم. ويؤدي بنا ذلك إلى موضوع القوة وتركيزها أو توزيعها، ولعله أهم موضوع في نظرية السياسة كلها. وتنشأ الصعوبة في الموضوع من أن هناك أسباباً فنية على تركيز القوة، ولكن أولئك الذين بيدهم القوة يكاد يكون من المحقق أنهم

---

(٢) Compossible.

سيسيئون أستعمالها. والديموقراطية محاولة لحل هذه المشكلو، ولكنها ليست محاولة ناجحة دائماً. وقد تناولت هذه المجموعة من المسائل بالبحث في كتابي «القوة_ تحليل اجتماعي جديد».

وهناك عدد من المشاكل البالغة التعقيد ناشئة عن تأثير الأساليب الفنية الجديدة على المجتمع الذي تكيف تنظيمه وعاداته وتفكيره مع أنظمة أقدم عهداً. وقد وقعت عن هذا الطريق ثورتان كبيرتان في التاريخ البشري. الأولى كانت ظهور الزراعة والثانية ظهور التصنيع العلمي. وفي كلتا الحاليتن كان التقدم في الأساليب الفنية سبباً في شقاء البشر على نطاق واسع. فقد جاءت الزراعة برق الأرض والقرابين البشرية وإخضاع النساء والأمبراطوريات المستبدة التي توالت منذ فراعنة مصر إلى سقوط روما. أما الشرور المترتبة على إدخال الأساليب الفنية العلمية فأخشى ما أخشاه أننا لم نشهد سوى بدايتها. وأكبر هذه الشرور هو أن الحروب أصبحت أكثر تدميراً.

بيد أن هناك شروراً أخرى كثيرة، فأستنفاذ المصادر الطبيعية وتدمير الحكومات للأبتكار الفردي والسيطرة على عقول الناس بواسطة أجهزة مركزية للدعاية والتربية هي بعض الشرور الكبرى التي يبدو أنها تتزائد نتيجة لتأثير العلم على عقول تلائم نوعاً سابقاً من العوالم. فالعلم الحديث والأساليب الفنية الحديثة زادت من قوة الحكام وجعلت في حيز الإمكان، أكثر من أي وقت مضى، خلق مجتمعات بأسرها على أساس من خطة تصورها رجل واحد. وقد أدي هذا الإمكان إلى أن شغف الناس بالأنظمة أعمى بصيرتهم، ونسيت في غنار هذه النشوة الطالب الأولية للفرد. وإحدى مشاكلنا الكبرى في الوقت الحاضر هي إيجاد وسائل للأيتجابة العادلة لهذه المطالب وقد تناولت هذا الجانب من النظرية السياسية في الجزء الثالث من «النظرة العلمية» وفي كتاب «السلطة والفرد».

إن العالم الذي نعيش فيه عالم تبرر إمكانياته أكبر الأمال وأبشع المخاوف بدرجة متساوية. والأحساس بالمخاوف منتشر جداً ويعمل على خلق عالم كئيب غير مطمئن. أما الآمال، فحيث أنها تحتاج إلى خيال وشجاعة، فهي اقل وضوحاً في عقول معظم الرجال. وهي تبدو خيالية لا لشيء إلا لأنها غير واضحة. وليس هناك ما يعترض الطريق سوى نوع من الكسل العقلي. فإذا تغلبنا عليه، فإن الجنس البشري لديه السعادة في متناول يديه.

القسم الأول

الأخلاق

الفصل الأول

مصادر المعتقدات والمشاعر الأخلاقية

تختلف «الأخلاق» (Ethics) عن العلوم في أن مادتها الأساسية مشاعر. وأنفعالات وليست مدركات جسية. وينبغي أن يفهم ذلك بمعناه الدقيق، أي أن المادة هي المشاعر والأنفعالات نفسها وليست واقعة أن لدينا هذه المشاعر والأنفعالات. فواقعة أنها لدينا حقيقة علمية مثل أية حقيقة علمية أخرى، ونحن نعرف وجودها بواسطة الإدراك الحسي بالطريقة المعتادة. ولكن الحكم الأخلاقي لا يقرر حقيقة واقعة، بل أنه يقرر أملا في شيء ما أو خوفاً منه. أو رغبة في شيء ما أو عزوفاً عنه، أو حباً لشيء ما أو كراهية له: وإن كان ذلك كله كثيراً ما يحدث في صورة مقنعة. وينبغيي أن يوضع مثل هذا الحكم في صيغة التمني أو الأمر لا في صورة عرض لحقائق معينة. أن الكتاب المقدس يقول: «حب جارك كما تحب نفسك، بينما قد يقول رجل حديث قضن مضجعه مرأي الخلافات الدولية «وددت لو أن الناس كلهم أحبوا بعضهم بعضا»، وهذه العبارات عبارات أخلاقية بحتة واضح أنه لا يمكن إثبات صحتها أو عدم صحتها عن طريق جمع الوقائع.

ويتضح لنا بسهولة أرتباط المشاعر بالأخلاق إذا تأملنا فكرة وجود عالم مكون من المادة غير الواعية وحدها. فمثل هذا العالم لن يكون خيراً أو شراً، ولن يكون فيه شيء صواب أو خطأ. وعندما رأى الله تعالى «أنه حسن» قبل أن يخلق الحياة كما جاء في سفر التكوين، فليس أمامنا إلا أن نفترض أن الحسن قائم أما على إحساسه وهو يتأمل ما صنع، أو على صلاحية العالم المادي كبيئة

لكائنات واعية. وإذا كانت الشمس توشك أن تصطدم بكوكب آخر وتتحول الكرة الأرضية إلى غاز، فسنحكم على الكارثة المقبلة أنها شر إذا أعتبرنا أن وجود الجنس البشري خير، بيد أن تصادما مماثلاً يحدث في منطقة أخرى لن يكون سوى حادث مثير للأهتمام. وهكذا فأن الأخلاق مرتبطة تماماً بالحياة، ليست باعتبارها عملية مادية تدرس بواسطة علماء الكيمياء العضوية، بل بأعتبارها مكونة من السعادة والتعاسة ومن الأمل والخوف ومن الأضداد الأخرى التي تجعلنا نفضل نوعا من العوالم على غيره.

ولكننا إذا أعترفنا بالأهمية الأساسية للمشاعر والرغبات في ميدان الأخلاق يبقى أمامنا أن نجيب على هذا السؤال: هل هناك ما يسمى بالمعرفة الأخلاقية أم لا؟ أن عبارة «لا تقتل» صيغة أمر، ولكن عبارة «القتب شر» تبدو بياناً لواقعة وأنها تقرر أن شيئاً قد يكون خطأ أو صواباً. وعبارة «وددت لو أن الناس كلهم كانوا سعداء» هي في صيغة التمني، ولكن عبارة «السعادة خير» مصوغة في نفس القالب اللغوي الذي صيغت فيه عبارة إنما سقراط بشر. فهل هذا القالب اللغوي مضلل، أم أن هناك صواباً وخطأ في الأخلاق كما في العلوم؟ فلو قلت مثلا «إن نيرون كان رجلاً شريراً» فهل أنا أعطي معلومات كما يجب أن يكون الحال عندما أقول «أن بيرون ان أمبراطوراً رومانياً؟ أم أن ما أقوله يكون أكثر دقة لو عبرت عنه بالكلمات: «نيرون؟ ألا سحقا له»؟ إن هذا السؤال ليس سهلاً ولا أعتقد أن إية إجابة بسيطة له ممكنة.

وهناك سؤال آخر وثيق الصلة بالموضوع، وهو المتعلق بعنصر «الشخصية» **Subjectivity** في الأحكام الأخلاقية. فإذا قلت أن أكل المحار طيب وقلت أنت أنه مما تعافه النفس، فإن كلينا يفهم أننا إنما نعبر عن أذواقنا الشخصية وأن ليس في الموضوع ما يناقش. ولكن عندما يقول النازيون أن

تعذيب اليهود عمل حسن ونقول نحن أنه عمل شرير، فإننا لا نحس أننا نعبر عن أختلاف في الذوق فحسب، بل أن الأمر يصل بنا إلى حد الأستعداد للموت في سبيل رأينا، وهو أمر يجب ألا نفعله في سبيل فرض رأينا فيما يتعلق بأكل المحار. وأياً كانت الحجج التي تساق للتدليل على أن الحالتين متطابقتان فإن معظم الناس يظلون على أعتقادهم بأن هناك أختلافاً في ناحية ما، وإن كان من العسير أحياناً أن نحدد ما هية هذا الأختلاف تماماً. وأنا أعتقد أن هذا الأحساس، وأن كان غير بات، إلا أنه جدير بالأحترام وينبغي أن يجعلنا نتردد في قبول الرأي القائل بأن كل الأحكام الأخلاقية «شخصية» **Subjectivity** تماماً.

وقد يقال إنه ما دامت الآمال والرغبات عنصراً أساسياً في الأخلاق فإن كل شيء في الأخلاق لا بد أن يكون «شخصياً»، حيث أن الآمال والرغبات شخصية. بيد أن هذا الرأي ليس نهائياً بالقدر الذي يبدو. أن الوقائع العلمية مدركات حسية فردية، وهي أكثر «شخصية» بكثير مما يفترضه الإدراك السليم، ومع ذلك فإن صرح العلوم الموضوعية الشامخ أقيم على أساس هذه المدركات الحسية لدى الغالبية، إذا أن المدركات الحسية للمصابين بعمى الألوان والهذيان العقلي يمكن أن نتجاهلها. وقد يكون هناك طريقة ا مماثلة لذلك يمكن بها الوصول إلى الموضوعية في الأخلاق، فإذا حدث ذلك، ما دام أن الأمر لا بد أن يعتمد على الغالبية، فإننا سننتقل من الأخلاق الشخصية إلى ميدان السياسة وهو، في الواقع، ميدان يصعب جداً فصله عن الأخلاق.

وفصل الأخلاق عن اللاهوت أصعب من الفصل المماثل الذي حدث في حالة العلم. وحقيقة أن العلم لم يحرر نفسه إلا بعد نضال طويل. فحتى النصف الثاني من القرن السابع عشر كان الأعتقاد السائد أن الرجل الذي لا يؤمن

بالسحر لابد أن يكون ملحدا، ويوجد حتى اليوم أشخاص يستنكرون التطور على أسس دينية، ولكن كثيراً من علماء اللاهوت متفقون الآن على أنه ليس في العلم ما يمكن أن يزعزع أسس الإيمان الديني. أما في ميدان الأخلاق فالموقف مختلف. فالعديد من المفاهيم الأخلاقية التقليدية يصعب تفسيره. بل وكثير منها يصعب تبريره، إلا على أسس من أفتراض وجود إله أو «روح عالمي» أو على الأقل «هدف كوني ثابت». وأنا لا أقول أن هذه التفسيرات والتبريرات مستخيلة دون أساس ديني، ولكن أقول أنها بدون مثل هذا الأساس تفقد قدرتها على الإقناع وقوة الإرغام السيكولوجي.

ولقد كانت إحدى الحجج التي يفضلها المتمسكون بالدين **Orthodox** دائماً أنه بدون الدين يصير الناس أشرار. وقد أنكر مفكروا القرن التاسع عشر الأحرار في بريطانيا، من بنتام **Bentham** إلى هنري سيدجويك **Henry Sidgwicq** هذه الحجة إنكاراً شديداً، وأكتسب إنكارهم قوم من أنهم كانوا من بين أكثر الرجال في العالم فضيلة. غير أن العالم الحديث، الذي راعه تطرف «الشموليين» **Totalittarians** الذين أدعو أنهم لا يؤمنون، أصبحت فيه أخلاق اللا أدريين الفكتوريين تبدو أقل تطرفا، بل ويمكن أن تعزي إلى التحرر غير الكامل من التقاليد المسيحية. أن موضوع إمكان أستقلال الأخلاق، على أية صورة إجتماعية مناسبة، عن الدين، يجب إعادة بحثه بأكمله مع الأنتباه إلى إمكانيات الشر الضخمة أكثر مما كان يفعل آباؤنا الذين وجدوا أطمئناناً في إيمانهم بالتقدم العقلي.

وقد كان للمعتقدات الأخلاقية، طول التاريخ المكتوب، مصدران مختلفان تماما، أحدهما سياسي والآخر يتعلق بالدين الشخصي والعقائد الأخلاقية. ويبدو الأثنان في التوراة منفصلين تماما، الأول في صورة «الشريعة» والثاني في

«الأنبياء». وفي العصور الوسطى كان يوجد نفس التمييز بين الأخلاق «الرسمية» التي يغرسها رجال الدين، والقداسة الشخصية التي كان يبشر بها كبار المتصوفين ويمارسونها، ولا يزال نفس الأزدواج موجوداً حتى وقتنا هذا، فعندما أستطاع كربوتكين أن يعود من منفاه الطويل، بعد الثورة الروسية، لم تمكن روسيا التي كان يحلم بها هي ما شهد مولده. لقد كان يحلم بمجتمع غير متماسك تماماً من أفراد يحترمون أنفسهم، ولكنه شهد عملية خلق دولة قوية مركزة ينظر إلى الفرد فيها على أنه وسيلة فحسب، إن هذا الأزدواج في الأخلاق، أخلاق شخصية وأخرى إجتماعية **Personal& Civic Morality**، أمر يجب أن يؤخذ في الأعتبار في أية نظرية أخلاقية مناسبة، فبدون الأخلاق الاجتماعية تفنى المجتمعات، وبدون الأخلاق الشخصية يكون وجود هذه المجتمعات عديم القيمة. ومن ثم كانت الفضيلتان الشخصية والاجتماعية ضرورتين لأي عالم فاضل.

وتوجد المعتقدات والمشاعر الأخلاقية في جميع المجتمعات الإنسانية المعروفة حتى أكثرها بدائية. فبعض التصرفات تحظى بالثناء وبعضها يقابل باللوم، وبعضها يكافأ صاحبها وبعضها يعاقب. وبعض تصرفات الأفراد يسود الإعتقاد أنها تجلب الرخاء، لا على الفرد وحده، بل على المجتمع أيضاً، وبعضها يعتقد أنه يجلب الكوارث. وبعض هذه المعتقدات مما يمكن الدفاع عنه على أسس عقلية؛ بيد أن الغالبية الساحقة من المعتقدات في المجتمعات البدائية خرافية بحتة، وهي التي كثيراً ما تكون مصدر الوحي، في أول الأمر، لكثير من ألوان الحظر التي يتضح فيما بعد أنها مما يمكن تبريره عقليا.

والمحظور (**Tabu**) هو أحد المصادر الرئيسية للأخلاق البدائية. فهناك بعض الأشياء، خاصة تلك التي تخص رئيس القبيلة، تحمل في طياتها المنع

(Mana) وإذا لمستها تموت. وأشياء أخرى بذاتها مكرسة «للروح» ويجب إلا يستعملها سوى ساحر القبيلة. وبعض الأطعمة مشروعة وبعضها غير مشروع. وبعض الأفراد يعتبرون قذرين حتى يتطهورا، وينطبق ذلك خاصة على مثل أولئك الذين تلوثهم بعض الدماء، فلا يقتصر الأمر على من أرتكبوا جريمة القتل، بل أنه ينطبق على النساء أثناء الولادة ودورات الطمث (سفر اللاويين (١٥) ١٩-٢٩). وكثيراً ما تكون هناك قواعد محكمة للزواج بغير أفراد العشيرة (Exogamy)، تجعل قسماً كبيراً من القبيلة محظوراً على الجنس الآخر. وجميع هذه المحظورات إذا خرقت قد يترتب عليها كوارث للمذنب، بل أنها تجلب الكوارث على المجتمع كله إلا إذا أقيمت طقوس التكفير المناسبة.

وليس في العقاب الذي يترتب على أرتكاب عمل محظور إدعاء بالعدالة، كما نفهمها نحن، فمفهوم العقاب في هذه الحالة يماثل الموت الذي يترتب على لمس سلك فيه شحنة كهربائية. فعندما نقل داوود تابوت الله على عجلة أصطدمت العجلة بنتوء في الأرض، وظن عزة Uzzah أن التابوت سينقلب فمد ذراعه ليسنده. وبالرغم من أن الدافع له على ذلك كان حميداً فإنه صعق ميتاً (صموئيل (٦)، ٦-٧). ويبدو نفس الشيء، من حيث عدم وجود مفهوم العدالة، في أن القتل العمد ليس هو وحده الذي يتطلب طقوس التطهير، بل أن القتل الخطأ يتطلبها أيضاً.

وتظل صور الفضيلة التي أساسها «المحظور» باقية في المجتمعات المتمدينة مدى أكبر مما تدرك الناس، فقد حرم فيثاغورث أكل البقول، وكان إمبيدوكليس يعتقد أن مضغ أوراق الغار فيه خطيئة سويرتجف الهندوكيون من مجرد فكرة أكل لحم البقر، بينما يعتبر المسلمون واليهود المتمسكون بالدين الخنزير غير طاهر. وقد كتب القديس أوجستين، المبعوث الديني إلى بريطانيا، إلى البابا جريجوري

الكبير يسأله عما إذا كان للمتزوجين أن يذهبوا إلى الكنيسة إذا شمهما فراش الزوجية في الليلة السابقة، وقضى البابا بأن لهم أن يذهبوا بعد التطهر عن طريق الإغتسال. وكان يوجد في كنكتيكوت قانون_ أعتقد أنه لم يلغ رسمياً بعد_ يقضي بأن تقبيل الرجل زوجته يوم الأحد عمل غير مشروع. وفي سنة ١٩١٦ أرسل أحد رجال الدين من سكوتلانده كتاباً إلى الصحف يعزو عدم نجاحنا في الحرب ضد الألمان إلى أن الحكومة شجعت زراعة البطاطس في أيام الآحاد. وجميع هذه الآراء لا يمكن تبريرها إلا على أساس «المحظور» (**Tabu**).

وإنتشار القوانين التي تحرم صوراً مختلفة من الزواج بين أفراد العشيرة (**Endogamy**) هو مثل من خير الأمثلة على «المحظور». فالقبيلة تقسم أحياناً إلى مجموعات وعلى الرجل أن يتخذ زوجته من مجموعة أخرى غير مجموعته. وتحرم الكنيسة الأورثوذكسية زواج آباء الطفل الواحد في العماد. ولم يكن الرجل يستطيع، إلى عهد قريب في أنجلترا، أن يتزوج أخت زوجته المتوفاة. ومثل هذه المحظورات لا يمكن تبريرها على أساس أن الزيجات المحرمة تتضمن أي ضرر، ولا سبيل إلى الدفاع عنها إلا على أساس من «المحظورات» القديمة فقط. بل وأكثر من ذلك، أن صور الزواج من المحارم، التي يزل معظمنا يعتبرها مما لا يتفق والشرع، يستفظعها معظم الناس إلى حد لا يتناسب مع الضرر الذي ينجم عنها، ويجب أن نعتبر ذلك أثراً من آثار «المحظور» الذي كان موجوداً قبل التبرير العقلي. أن «مول فلاندرز»_ إحدى شخصيات «ديفو»_ ليست مثالية في أخلاقها وقد أرتكبت عدة جرائم دون تأنيب من ضميرها، ولكنها عندما تكتشف أنها تزوجت أخاها سهواً تنزعج ولا تطيق الحياة معه كزوج رغم أنهما عاشا سنين طويلة في سعادة. وهذه مجرد قصة، ولكنها تمثل الحياة الحقيقية بلا ريب.

و «للمحظور» ميزات كبيرة معينة كمصدر من مصادر التصرف الأخلاقي. فهو من الناحية السيكلوجية أكثر إرغاماً من أية قاعدة تقوم على التبرير العقلي وحده، وقارن مثلا بين نفور المشمئز من زواج المحارم والتحريم الهاديء لجرائم، مثل التزوير، التي لا يدخل فيها عنصر الخرافة لأن المتوحشين لا يستطيعون أرتكابها. هذا بالإضافة إلى أن الأخلاق التي تقوم على «المحظور» يمكن أن تكون دقيقة ومحددة جداً. وحقيقة أنها قد تحرم بعض التصرفات غير الضارة تماماً, مثل أكل البقول، ولكن من المحتمل أيضاً أن تحرم أفعالا ضارة حقاً مثل القتل العمد، وهي تحرمها بنجاح أكثر من أية وسيلة أخلاقية أخرى تستطيع المجتمعات البدائية تطبيقها. وهي مفيدة أيضاً في دعم الأستقرار الحكومي.

تحيط بالملك «قداسة»،

تكف يد الخيانة وتمنعها،

عما تبيته من إثم.

ولما كان أغتيال ملك يؤدي عادة إلى حرب أهلية فإن هذه «القداسة» يجب أعتبارها أثراً من الآثار الحميدة «للمحظورات» التي تحيط «برئيس القبيلة».

وعندما يحتج المتمسكون بالدين «**Orthodox**» بأن نبذ العقائد الدينية يؤدي إلى أنهيار الأخلاق، فإن أقوى أعتبار يدعم حجتهم هو فائدة «المحظور»، إذ عندما يكف الناس عن الإحساس بتبجيل خرافي للوصايا القديمة الموقرة فإنهم لن يكتفوا بزواج أخوات زوجاتهم المتوفيات، وزرع البطاطس في يوم الأحد، بل قد سترسلون إلى أرتكاب خطايا أكثر بشاعة مثل العمد والخيانة

والخداع. وقد حدث ذلك في اليونان في العهد الكلاسيكي وفي إيطاليا في عهد النهضة، وترتب على ذلك أن كليهما عانى كوارث سياسية. وفي كلتا الحالتين صار رجال، كان أجدادهم مواطنين ورعين فضلاء، مجرمين فوضيين تحت تأثير حرية الفكر، ولا رغبة لي في أن أقلل من قيمة مثل هذه الأعتبارات، خاصة في الوقت الحاضر الذي أصبحت فيه الدكتاتوريات إلى حد بعيد هي رد الفعل الذي لا سبيل إلى تجنبه لإنتشار الأتجاهات الفوضوية لدى رجال نبذوا الأخلاق التي تقوم على «المحظور» ولم يكتسبوا غيرها.

بيد أن الحجيج ضد الأعتماد على «المحظور» في الأخلاق أقوى كثيراً، في رأيي، من تلك التي تؤيده، ولما كان مايشغلني الآن هو محاولة عرض أخلاق تستند إلى تبرير عقلي فلا بد لي من أن أسرد هذه الحجيج حتى أبرز ما أهدف إليه.

وأول حجة هي أنه يصعب، في مجتمع علمي حديث متعلم، المحافظة على الإحترام لما هو تقليدي بحت إلا عن طريق السيطرة الكاملة على التربية سيطرة يراد بها تدمير القدرة على التفكير المستقل، فإنك إذا نشأت بروتستنتيا فيجب أن يحال بينك وبين ملاحظة أن السبت، وليس الأحد، هو اليوم الذي يكون فيه زرع البطاطس إثما. وإذا نشأت كاثوليكيا فيجب أن تظل جاهلاً لحقيقة بذاتها، هي أنه بالرغم من أن الرباط الزوجي لا تنفصم عراه فإن أمراء وأميرات يستطيعون الحصول على موافقة الكنيسة على إلغاء زواجهم على أساس من مبررات لا يعتبر تطبيقها على الأزواج العاديين مناسباً. بيد أن درجة الغباء التي يتطلبها ذلك مضرة من الناحية الإجتماعية ولا يمكن توفيرها إلا بواسطة نظام صارم لحجب الحقائق.

والحجة الثانية هي أنه إذا أقتصرت التربية الأخلاقية على غرس

«المحظورات» فإن الشخص الذي ينبذ «محظوراً» واحداً من المحتمل أن ينبذ جميع «المحظورات» الأخرى. فإنك إذا تعلمت أن الوصايا العشر جميعها محرمة بقدر متساو، ثم ينتهي رأيك إلى أن العمل يوم السبت ليس شراً، فقد تقرر أيضاً أن القتل العمد مسموح به، وأن ليس هناك من الأسباب ما يدعو لأن يكون أي عمل بذاته أسوأ من أي عمل آخر: والأنهيار الأخلاقي الكامل الذي يتسع الظهور المفاجيء لنوبة من نوبات التحرر الفكري إنما يعزي إلى عام وجود أساس عقلي لمجموعة القواعد الأخلاقية التقليدية. ويرجع معظم السبب في أن مثل هذا الأنهيار لم يحدث بين مفكري القرن التاسع عشر الأحرار في أنجلترا إلى أنهم أعتقدوا أن مذهب «النفعية» يهيء أساساً غير ديني لا طاعة تلك الوصايا الخليقة التي يعترف بصحتها، وهي الوصايا التي شملت في الواقع كل ما يسهم بنصيب في توفير الحياة السعيدة للمجتمع.

والحجة الثالثة هي أنه في كل نظام أخلاقي قائم على «المحظور» وجد حتى اليوم كانت هناك قواعد مضرة بصورة قطعية، وأحيانا يكون الضرر بالغاً. ولنتأمل مثلا النص:

«لا تدع ساحرة تعيش» (سفر الخروج الأصحاح الثاني والعشرون ١٨).

فنتيجة لهذا النص قتل في ألمانيا وحدها حوالي ١٠٠.٠٠٠ ساحرة خلال قرن واحد من ١٤٥٠م إلى ١٥٥٠م. وكان الأعتقاد في السحر منتشراً بصورة غريبة في أسكوتلنده، كما شجعه في أنجلترا جيمس الأول. وقد كتبت رواية «ما كبث» خاصة لإرضائه، والسحرة فيها جزء من هذا الأرضاء. وكان سير توماس براون يقول أن أولئك الذين لا يعتقدون في السحر نوع من الملحدين. ولم تكن المحبة المسيحية هي التي وضعت حدا، منذ حوالي عهد نيوتن، لحرق نساء بريئات بسبب جرائم خيالية، بل أن ما أدى إلى ذلك هو إنتشار النظرة العلمية

وعناصر «المحظور» في النظم الأخلاقية السائدة أقل وحشية في وقتنا الحاضر عنها منذ ٣٠٠ سنة، ولكنها مع ذلك ما زالت إلى حد ما تعمل ضد المشاعر والتصرفات الإنسانية، مثل المعارضة في ضبط النسل والمعارضة في القتل من باب الرحمة (**Euthanasia**).

وكلما بدأ الناس تقدمون في المدنية قل قبولهم لمجرد «المحظورات»، وأحلوا محلها الأوامر والنواهي الألهية. فالأوامر العشرة تبدأ «ثم تكلم الله بجميع هذه الكلمات قائلا» ونجد في التوراه من أولها إلى آخرها أن الرب هو الذي يتكلم: لأن تفعل شيئاً حرمه الله أثم، وستعاقب عليه أيضاً، وهو أثم حتى وإن لم تعاقب عليه. وهكذا تصبح الطاعة جوهر الأخلاق. والطاعة «الأساسية» هي طاعة المشيئة الألهية، بيد أن هناك صوراً أخرى عديدة من الطاعة تستمد شرعيتها من أن ألوان عدم المساواة الإجتماعية مصدرها مشيئة الله. فالرعايا تجب عليهم طاعة الملك، والعبد طاعة سادتهم، والزوجات طاعة أزواجهن، والأبناء طاعة آبائهم. والملك لا يدين بالطاعة لأحد إلا الله، ولكنه إذا لم يفعل فسيحل به أو بشعبه العقاب. فعندما قام داوود بعمل أحصاء أرسل الله_ الذي لا يرضى عن الأحصاء_ وباء قضى على آلاف من أطفال أسرائيل (١_ سفر الأخبار_٢١). ويرينا هذا إلى أي حد كان مهما بالنسبة لكل إنسان أن يكون الملك فاضلاً. وكانت قوة رجال الدين تعتمد جزئياً على أنهم قادرون على أبعاد الملك إلى حد ما عن الخطيئة، أو على أي الأحوال أبعاده عن الخطايا الكبرى مثل عبادة آلهة كاذبين.

وتؤدي الطاعة بأعتبارها القاعدة الأساسية في الأخلاق وظيفتها بشكل مرض نوعاً ما في مجتمع مستقر لا يجادل فيه أحد في الدين القائم، وتكون حكومته محتملة. ولكن هذه الظروف لم تتوفر في أزمنة مختلفة. فلم تكن متوفرة

في رأي الأنبياء عندما كان الملوك يعبدون الأصنام، ولم تكن متوفرة في رأي الكنيسة في أيامها الأولى عندما كان الحكام وثنيين أو آريانيين. ولم تكن متوفرة على نطاق واسع في عهد الأصلاح الديني، عندما أنكر البروتستانتيون كل واجبات الولاء للملوك الكاثوليكيين، وأنكرها الكاثوليك للملوك البروتستانت. بيد أن البروتستانت واجهوا صعوبات أعظم من تلك التي واجهها الكاثوليك. إذ أن الكاثوليك ظلت لديهم الكنيسة التي كانت تعاليمها الأخلاقية لا تخطيء، بينما لم يكن لدى البروتستانت أي مصدر للقواعد الأخلاقية في البلاد التي كانت حكوماتها تعارضهم. وقد كان هناك بطبيعة الحال الكتاب المقدس، ولكن الكتاب المقدس لم يرد فيه شيء عن بعض الموضوعات، وفي موضوعات أخرى كان حكمه يحتمل أكثر من معنى. فهل كان أقتراض النقود مقابلفائدة مشروعاً؟ لم يوجد جواب على ذلك في الأسفار المقدسة. وهل تستطيع المرأة التي لا أولاد لها أن تتزوج أخا زوجها المتوفي، يقول سفر اللاويين لا، ويقول سفر التثنية نعم. (اللاويين ١٠_٢١ والتثنية ٢٥_٥).

وهكذا أدى الأمر بالبروتستانتيين إلى أحياء رأي كان موجوداً أصلا في سفر الأنبياء وفي العهد الجديد مؤداه أن الله يوحي إلى ضمير كل فرد بما هو خطأ وما هو صواب. فليس هناك إذن حاجة إلى سلطة أخلاقية خارجية، بل أكثر من ذلك، أن إطاعة مثل هذه السلطة تكون إثما إن كان فيما يوصي به أمور لا يقرها ضمير الفرد. أي أن كل قاعدة شرعية تقضي بطاعة سلطة دنيوية لا تكون مطلقة ولا تقيد الإنسان إلا في حدود ما يوافق عليه الضمير. وقد هيأ ذلك تبريراً للتسامح الديني، وللثورة ضد الحكومات السيئة، ولرفض من هم في الدرجات الدنيا من السلم الإجتماعي أن يخضعوا لمن هم «أسمى» منهم، وكذلك لمساواة النساء، ولأنهيار السلطة الأبوية. ولكن هذا الرأي فشل تماماً،

بصورة أدت إلى كارثة، في أن يوفر أساساً أخلاقياً جديداً للتماسك الإجتماعي بدلاً من الأساس القديم الذي قضى عليه. إن الضمير في ذاته قوة فوضوية لا يمكن أن نبني عليه أي نظام للحكم.

ولقد كان هناك من أول الأمر أساس مختلف تمام للمشاعر والقواعد الأخلاقية، وهو مبدأ الأخذ والعطاء أو التراض الإجتماعي. ولا يعتمد هذا، كما هو الحال في النظم الأخلاقية الأخرى التي بحثناها حتى الآن، على الخرافة ولا على الدين، أنه ينبعث، بصفة عامة، عن الرغبة في حياة هادئة، فعندما أريد شيئاً من البطاطس مثلاً فإني قد أتسلل ليلاً وأستولى على بعض منه من حقل جاري، وجاري قد ينتقم بأن يسرق الفاكهة من شجرة تفاحي. وهكذا فإن كلاّ منا سيجد نفسه في حاجة إلى حارس يظل يقظاً طوال الليل ضد مثل هذه الأعتداءات. ويكون هذا غير مريح ويسبب أزعاجاً، وفي النهاية سنرى أن الأمر يكون أقل إزعاجاً وأكثر راحة لو أن كلاّ منا أحترم مال الآخر_ مع الأفتراض دائماً بأن ليس بيننا من هو معرض للموت جوعاً، بالرغم من أن نظاماً مثل هذا قد تساعده المحظورات أو الشرائع الدينية، إلا أنه يستطيع أن يظل قائماً حتى بعد أنهيارها حيث أنه يتضمن، على الأقل من ناحية النوايا، مزايا للجميع. ومع تقدم المدنية عظم الدور الذي يلعبه هذا النظام بأطراد في التشريع والحكم والأخلاق الخاصة، ولكنه لم ينجح في الإيحاء بذلك الأحساس العميق من الأستفظاع أو التوفير المتصل بالدين أو «المحظور» (**Tabu**).

والإنسان مخلوق إجتماعي، لا بالغريزة مثل النمل والنحل، بل أساساً من أحساس غامض إلى حد قد يزيد أو ينقص بالمصلحة الذاتية الجماعية. وأكبر وحدة إجتماعية لديها غريزة ثابتة الأساس وهي الأسرة، وقد بدأت الأسرة تتزعزع بواسطة الدولة، حيث أن الدولة أصبحت تعتبر أن من واجبها المحافظة

على حياة الأطفال الذين يهملهم آباؤهم وليس أمامنا إلا أن نفترض أن النمل والنحل إنما يعمل بوحي من نزعة غريزية لما فيه صالح الوكر أو الخلية، ولا يدور بخلده أبداً أن يعمل على تحسين حالته الفردية عن طريق التصرفات التي تسيء إلى المجتمع. ولكن الكائنات البشرية ليست محظوظة إلى هذا الحد. فقد تطلب الأمر الأستعانة بقوى ضخمة من القانون والدين وبث فكرة المصلحة الذاتية المتنورة حتى تجيء تصرفات الناس متفقة مع الصالح العام، وكان نجاح هذه القوى محدود جداً. ولنا أن نفترض أن المجتمعات الأولى كانت عائلات تضخمت، ولكن المصدر الأساسي لكل ما حدث من تماسك إجتماعي بعد ذلك كان الحرب. والغالب أن الجماعات الكبيرة تستطيع أن تهزم الصغيرة في الحرب، ومن ثم كانت أية طريقة لتوليد التماسك الاجتماعي في الجماعات الكبيرة ذات مزايا بيولوجية.

وفي حدود ما كانت الحروب هي القوة. الدافعة التي تعمل على زيادة التماسك الإجتماعي كان لابد للنظم الأخلاقية من أن تتكون من قسمين مختلفين تماما. واجبات الإنسان نحو «القطيع» الذي ينتمي إليه، وواجباته فيما يتعلق بالأفراد أو الجماعات خارج «القطيع». وقد حاولت الأديان التي تهدف نحو العالمية، مثل البوذية والمسيحية، أن تمحو هذه التفرقة وأن تعامل الجنس البشري كله بأعتباره قطيعاً واحداً. وقد بدأ هذا الرأي في الغرب «بالرواقيين»، كنتيجة لفتوحات الإسكندر. إلاّ أنه ظل حتى الآن، رغم كل ما أستطاع الدين أن يفعله، أملا يراود بضعة فلاسفة وقديسين.إن ما اريد أن أتناوله الآن هو الأخلاق داخل القطيع فقط، وسأتناولها بقدر ما تهدف إلى تسهيل التعاون الإجتماعي. وأوضح أن أكثر ما يتطلبه الأمر هو إيجاد طريقة ما، عدا القوة الفردية، يمكن بواسطتهما تحديد «من يملك ماذا». والنظامان اللذان حاولت

المجتمعات المتمدينة بواسطتها حل هذه المشكلة هما القانون والملكية، والمبدأ الأخلاقي الذي فرض فيه، حتى الآن، إنه يحكم هذين النظامين هو العدالة، أو ما يمكن أن يقبله الرأي العام كعدالة.

ويتكون القانون أساساً من مجموعة من القواعد تنظم إستعمال القوة بواسطة الدولة، وكذلك تحرم إستعمال القوة بواسطة فرد ما أو هيئة خاصة إلا في ظروف معينة مثل الدفاع عن النفس. وفي حالة عدم وجود القانون توجد الفوضى التي تتضمن أن يستعمل الأفراد من ذوي العضلات القوة المسافرة، وعلى بالرغم من أن القوانين قد تكون سيئة إلا أنه يندر أن تكون أسوأ من الفوضى. ومن ثم فإن الإحساس بالأحترام نحو القانون أمر يبرره العقل.

والملكية الخاصة أبتكار الغرض منه جعل الخضوع للقانون أقل مرارة مما يكون بدونها. وأصلا، عندما أنهارت الشيوعية البدائية، كان للرجل الحق في نتاج عمله وفي المسكن وقطعة الأرض التي عاش فيها دائماً، وكذلك بدا طبيعياً وحقاً أن يسمح للرجل بأن يترك ماله لأولاده. وكانت ممتلكات الرجل، في الجماعات الرحل، تتكون غالباً من قطعان الماشية والطيور.

وحيثما يوجد قانون وملكية تصبح «للسرقة» مفهوماً محدداً ويمكن ضمها إلى الوصايا العشر كواحدة من أسوأ الخطايا.

وتعتبر القوانين جيدة عندما تكون «عادلة»، ولكن «العدالة» مفهوم يصعب تحديده جداً. وقد كانت «جمهورية» أفلاطون محاولة لتحديدها، إلا أنه لا سبيل إلى القول بأنها كانت ناجحة تماما. ويميل الناس في العصر الحديث، تحت تأثير نفوذ المشاعر الديموقراطية، إلى تعريف العدالة بالمساواة، بيد أنه حتى في الوقت الحاضر توجد حدود لهذا الرأي. فإذا أقترح أحدهم أن يكون دخل الملكة ماثلاً لدخل أحد «الفعلة» لرأي معظم الناس، بما فيهم «الفعلة»، أنه

إقتراح سخيف. وكان هذا الشعور الذي يحبذ عدم المساواة منتشراً على نطاق أوسع حتى عهد قريب. وأعتقد أن العدالة يجب أن تعرف في الواقع بأنها «ما يعتقد معظم الناس أنه عدل»، أو على الأصح، حتى نتجنب الحلقة المفرغة، «ذلك النظام الذي يترك أقل قدر ممكن من أوجه الشكوى التي يعترف بوجاهتها الجميع». ويجب علينا حتى نمنح هذا التعريف مضموناً محدداً أن نأخذ في الإعتبار تقاليد المجتمع الذي نطبقه فيه ومشاعره. والشيء الذي يظل متماثلاً في كل المجتمعات بعد ذلك هو أن النظام «العادل» يكون النظام الذي يترتب عليه أقل قدر ممكن من التذمر.

وواضح أن الأخلاق بأعتبارها«أخذاً وعطاء» لا تكاد تتميز عن السياسة. وهي تختلف في ذلك عن الأخلاق الأكثر شخصية التي تتكون من إطاعة المشيئة الآلهية أو الخضوع لصوت الضمير، وإحدى المشكلات التي يجب على أية نظرية أخلاقية أن تبحثها هي العلاقة بين هذين النوعين من الأنظمة الأخلاقية، وتحديد ميدان كل مهما. وتأمل مثلا نوع المشاعر التي تجعل الفنان يفضل أن يقوم بعمل فني جيد على زخرفة أواني الطهي؛ وينبغي أن نعترف بأن لهذه المشاعر قيمة أخلاقية رغم أن لا علاقة لها بالعدالة. ولمثل هذه الأسباب لا أعتقد أن الأخلاق يمكن أن تكون إجتماعية تماماً. إن كلا من هذين المصدرين للمشاعر الأخلاقية التي تناولناها، مهما كانا بدائيين في أول الأمر، يمكن تنميتها إلى صور تستطيع التأثير على المتمدينين إلى حد كبير، وإذا تجاهلنا أي واحد منهما فإن النظام الأخلاقي الذي ينتج يجيء متيسراً وغير ملائم.

الفصل الثاني

القواعد الأخلاقية

في كل مجتمع، حتى بين بحارة سفينة قرصان، توجد تصرفات يسمح بها وتصرفات منوعة؛ تصرفات موضع تحبيذ وأخرى موضع أستهجان. فالقرصان يجب أن يبدي شجاعة في الهجوم وعدالة في توزيع الأسلاب، فإذا لم ينجح في هذين الأمرين كان قرصانا «سيئا».

وعندما ينتمي الإنسان إلى مجتمع أكبر يتسع نطاق واجباته وأخطائه المحتملة، وتصبح الأعتبارات المتصلة بالموضوع أكثر تعقيداً، ولكن تظل هناك مع ذلك مجموعة من القواعد يجب عليه إطاعتها وإلا قوبل بأستهجان عام. ومعظم التصرفات في الواقع تعتبر محايدة من الناحية الأخلاقية، إذا لم يكن الإنسان عبداً رقيقاً أو في حالة شبيهة بالعبودية. فيستطيع أي شخص ذي دخل خاص أن يستيقظ من نومه متى شاء ويذهب إلى فراشه عندما يريد، وله أن يأكل ويشرب ما يترائى له، بشرط أن يتجنب الإسراف، وله أن يتزوج السيدة التي يريدها إذا قبلته، ولكن يجب عليه أن يؤدي واجب الخدمة العسكرية عندما تستدعيه الدولة لذلك، ويجب أن يمتنع عن أرتكاب الجرائم، وكذلك عن التصرفات التي تجعل الشخص غير محبوب. أما الأشخاص الذين ليس لديهم دخل خاص فحريتهم أقل من ذلك كثيراً.

وقد أختلفت القواعد الأخلاقية في الأزمنة المختلفة إلى حد يكاد لا يصدقه العقل. «فالأزتيك» مثلاً كانوا يعتبرون أن من واجبهم المؤلم أكل لحم أعدائهم في

مناسبات تحددها الطقوص، وكانوا يعتقدون أنهم إذا أهملوا القيام بهذه الخدمة للدولة سيحتجب عنهم ضوء الشمس، ولم يكن «صيادو الرؤوس» في بورنيو_ قبل أن يحرمهم الهولنديون من حقهم في تقرير مصيرهم_ لا يستطيعون الزواج إلا إذا قدموا بائنة من عدد معين من الرؤوس الآدمية، وأي شاب منهم يخفق في ذلك يجلب على نفسه الأحتقار الذي يقابل به الشاب المخنث في أمريكا، ووضع كونفوشيوس قاعدة مؤداها أن الرجل إذا رفض منصباً حكومياً مربحاً يعتبر، إذا كانا الداه على قيد الحياة، مذنباً ويتهم بالعقوق البنوي، حيث أن المرتب الذي يتناوله يجب أن يخصص لتهيئة وسائل الراحة لأبيه وأمه في شيخوختهما. وقضى حمورابي بأنه إذا ماتت ابنه أحد السادة نتيجة لضربها وهي حامل، فإن ابنة الضارب يحب أن تقتب، وتقضي الشريعة اليهودية بأن المرأة التي تؤخذ بجريمة الزنا يجب أن ترجم حتى الموت.

وبالنظر إلى هذا الأختلاف بين النظم الأخلاقية، لا تستطيع أن نقول أن تصرفات من نوع معين صواب وأن أخرى خطأ، إلا إذا وجدنا أولاً طريقة تحدد أن نظماً بذاتها خير من الأخرى. والنزعة الطبيعية لدى كل شخص لم يسافر إلى خارج بلده أن يحل هذه المشكلة ببساطة تامة: إن القواعد الأخلاقية الخاصة بمجتمعه صواب، والقواعد الأخرى، فيما تختلف فيه عن قواعد مجتمعه، خطأ. ويسهل أتخاذ هذا الموقف بصفة خاصة عندما تكون القواعد الخاصة بجتمع الشخص مفروض أن أصلها علوي. وقد جعل هذا الأعتقاد في وسع المبشرين أن يقولوا «أن الإنسان وحده آثم» وأن يغفلوا «آثم» أصحاب مصانع القطن البريطانيين الذين أثروا من عرق جبين الأطفال وأيدول الأرساليات بأمل أن يلبس «الوطنيون» الملابس القطنية. إلا أنه عندما تدعي عدة نظم أخلاقية مختلفة أن أصلها جميعا مقدس بدرجة متساوية، فإن الفيسلوف لا يستطيع أن يقبل أي نظام

منها إلا إذا كانت هناك حجج في صالحه لا تتوفر للنظم الأخرى.

وقد يذهب البعض إلى أن الرجل يجب أن يطيع القواعد الأخلاقية الخاصة بمجتمعه أياً كانت. وينبغي أن أعترف بأنه لا يمكن أن يلام على ذلك، ولكني أعتقد أنه كثيراً ما يستحق الثناء لأنه لا يفعل. فأكل لحوم البشر كان في وقت من الأوقات منتشراً في الأرض كلها، وكان ف معظم الحالات متصلا بالدين. ولا نستطيع أن نفترض أن هذه العادة زالت من تلقاء نفسها، فلا بد أنه كان هناك رواد أخلاقيون قالوا أنها عادة شريرة. ونحن نقرأ في الكتاب المقدس أن صمويل أعتقد أن عدم قتل ماشية الأعداء المهزومين عمل شرير، وأن شاؤول عارض هذا الرأي_ ولعل دوافعه لم تكن نبيلة تماماً. وأعتقد الناس أولئك الذين كانوا أول من نادوا بالتسامح الديني أشرار، وكذلك المعارضين الأول للرق. وتخبرنا الأناجيل كيف أن المسيح عارض الصور المشددة من الحظورات في يوم السبت. وبالنظر إلى هذه الأمثلة لا سبيل إلى إنكار أن بعض التصرفات التي نعتقد جميعاً أنها تستحق الثناء العاطر تتضمن نقداً أو خرقاً للقواعد الأخلاقية الخاصة بمجتمع الشخص نفسه.

وطبيعي أن هذا لا ينطبق إلا على العهود القديمة أو على الأجانب: إن شيئاً مثل ذلك لا يحدث بيننا، حيث أن قواعدنا الأخلاقية تتسم بالكمال!

وليس «الصواب» و «الخطأ» في مستوى واحد من حيث التقدير العام، «فالخطأ» أكثر بدائية وقد ظل أكثر المفهومين تأكيداً. فلكي تكون رجلاً «فاضلاً» ليس عليك إلا أن تمتنع عن الإثم، وليس هناك ضرورة للقيام بأي عمل إيجابي. بيد أن هذا ليس هو الحال تماماً حتى مع أكثرب الآراء سلبية، فيجب عليك مثلاً أن تنقذ طفلاً يغرق إذا أستطعت ذلك دون أن تتعرض لمخاطرة كبيرة. ولكن ذلك ليس من نوع الأشياء التي يصر عليها معظم الأخلاقيون

التقليديون. إن تسعا من الوصايا العشر سلبي. فإذا أمتنعت طوال حياتك عن القتل والسرقة والزنا والتجديف وعدم الأحترام نحو والديك وكنيستك ومليكك، فإن المتفق عليه أنك تستحق التقدير من الناحية الأخلاقية حتى ولو لم تفعل عملاً واحداً طيباً أو كريماً أو مفيداً. وهذه الفكرة غير الملائمة عن الفضيلة نتيجة للنظم الأخلاقية القائمة على «المحظور»، وقد ترتب عليها أضرار لا حد لها.

إن النظم الأخلاقية التقليدية أهتمت أكثر من اللازم بتجنب «الخطيئة» وبطقوس التطهير الواجبة إذا وقعت «الخطيئة». وهذا الأتجاه، وإن كان سائداً في الأخلاق المسيحية، إلا أنه يرجع إلى ما قبل المسيحية، فقد وجد عند «الأورفيين» (ORPHICS)، وجاء ذكره في مقدمة «الجمهورية» لأفلاطون. و«الخطيئة» كما تبدو في تعليم الكنيسة تتكون من أعمال من أنواع معينة بذاتها، بعضها مضر من الناحية الإجتماعية، وبعضها لا هو مفيد ولا هو مضر، وبعضها لا شك في فائدته (مثل قتل من يعانون من مرض لا برء لهم منه بعد أتخاذ الأحتياطات الواجبة). وتجلب الخطايا عقاب السماء إلا إذا تاب مرتكبها توبة صادقة، فإذا تاب أمكن العفو عنها حتى إذا كان علاج الضرر الذي ترتب عليها مستحيلاً. وينشأ عن الأحساس بالخطيئة والخوف من الوقوع فيها، عندما يكونان قويين، حالة عقلية باطنية تتركز حول الذات، تحول دون التعاطف التلقائي وأتساع الأفق وقد ينشأ عنها هلع ونوع غير مريح من المذلة. ومثل هذه الحالة العقلية ليست مما يوحي بحياة طية.

و «الصواب» بأعتباره ضد «الخطأ» أصلاً مفهوم مرتبط بالقوة، ومتصل بما يبتكره أولئك الذين لا تقيدهم الطاعة. فالملوك يجب «أن يسلكوا بأستقامة أمام الله»، وهناك شيء من نفس النوع من الواجبات الإيجابية في حالة كل نوع من أنواع الوظائف والمهن، بل وفي حالة كل مركز يعطي صاحبه قوة. فالجنود يجب أن

يقاتلوا، ورجال المطافيء يجب أن يخاطروا بحياتهم في إنقاذ الناس من المنازل المحترقة، ورجال الأقاذ يجب أن ينزلوا البحر في العواصف، والأطباء يجب أن يتعرضوا للعدوى في مكافحة الأوبئة، والآباء يجب أن يقوموا بكل عمل مشروع لتوفير الغذاء لأطفالهم.

وبهذه الطريقة يتكون لكل مهنة مجموعة القواعد الأخلاقية الخاصة بها، التي تختلف إلى حد ما عن تلك التي تخص المواطنين العاديين وتكون في الغالب أكثر إيجابية. فالأطباء يقيدهم قسم أبو قراط، والجنود تقيدهم قوانين النظام العسكري، والقساوسة يقيدهم عدد من القواعد لا تسرى على الآخرين. وعلى الملوك أن يتزوجوا كما تملي عليهم مصلحة الدولة، وليس كما تملى عليهم ميولهم الخاصة. ويحدد القانون. بصورة جزئية، الواجبات الإيجابية التي تخص كل مهنة، ويوجب الرأي العام بين أرباب المهنة، أو الرأي العام كلهن تنفيذ هذه القواعد إلى حد ما.

ومن الممكن أن تقبل نفس الجماعة نظامين أخلاقين متعارضين في الوقت ذاته. وأبرز الأمثلة على ذلك هو التعارض بين الأخلاق المسيحية، كما كانت تعلمها الكنيسة، وقانون الشرف الذي تكون في عهد الفروسية وما زالت آثاره باقية حتى الآن. فالكنيسة أدانت القتل العمد إلا في الحرب أو بمقتضى الإجراءات القانونية الواجبة، ولكن الشرف كان يفرض على السادة أن يكونوا مستعدين دائماً للقتال في أية مبارزة أنتقاماً لأهانة. وتنهي الكنيسة عن الأنتحار، ولكن قباطنة البحر الألمان كان ينتظر منهم أن ينتحروا إذا فقدوا سفنهم. وتنهي الكنيسة عن الزنا، ولكن قانون الشرف، وأن لم يكن يدعوا إلى الزنا بصفة إيجابية، إلا أنه كان مع ذلك يزيد من قدر أحترام الرجل إذا كانت له مغامرات غرامية كثيرة، خاصة إذا كانت السيدات اللاتي يتعلق بهن الأمر كريمات المنبت.

وخصوصاً أيضاً إذا كان قد قتل أزواجهن في قتال شريف.

وقانون الشرف لا يقيد إلا «السادة» بطبيعة الحال، وفي علاقتهم، غلى حد ما، مع «سادة» آخرين. ولكن قيوده، في مجالات تطبيقه نهائية تماماً تطاع بلا تردد وأياً كان الثمن الذي تقتضيه الطاعة. وقد عرضها «كورني» في مسرحيته «السيد» (CORNEILLE'S "CID") في بهائها الذي لا يقبله عقل_ فقد أهان والد حبيبة «السيد» أبا «السيد» الذي لم يكن يستطيع أن يقاتل عن نفسه لتقدمه في السن، ومن ثم كان الشرف يقتضي أن يقاتل «السيد»، وإن كان ذلك يعني كارثه لحبه. وبعد أن يقول ما يناسب المقام على أبهى صورة ينتهي إلى قرار:

هيا بنا أيها الذراع ننقذ الشرف على الأقل،

ولم يعد لنا من سبيل إلا أن نخسر «شيمين»

إن نفس هذا القانون، الذي أصبح الآن منحلا يثير الضحك، يبدو في العلاقات الأولى بين «نوم مور»و «بيرون». فيبدأ «مور» بأن يتحدى «بيرون» للمبارزة، ولكنه يتب إليه قائلا قبل أن تصل الأمور إلى نهايتها أنه تذكر أن له زوجة وأطفالاً يقضي عليهم قتله بالعوز والبؤس ويقترح أن يتصادقا خيراً من القتال. بيد أن «بيرون» الذي جعله هذا الخطاب في مأمن تماماً، وكان يخشى دائماً أن يظن الناس أنه ليس «سيدا»، تردد طزيلا جداً في قبوله أعتذاراته وأضفى على نفسه مظهر الشجاع الذي لا يهاب شيئاً. ولكنهما أتفقا في النهاية أتفاقاً سعيداً بأن يكتب «مور» ترجة حياة «بيرون» بدلاً من أن يكون السبب في موته.

وبالرغم من أن نتائج قانون الشرف كانت في كثير من الأحيان مما لا يقبله العقل وتنتهي أحياناً بكوارث، إلا أن الإيمان بالشرف الشخصي له أهمية ذات

مزايا عظيمة، ما يجعل في أندثاره خسارة وليس كسباً فقط. لقد كان يتضمن الشجاعة والصدق، وعدم خيانة الأمانةن والشهامة نحو الضعفاء الذين ليسوا من طبقة إجتماعية أدنى. فأنك إذا أستيقظت فجأة في الليل على النار تلتهم منزلك فواضح أن واجبك أن توقظ النائمين، إذا أستطعت، قبل أن تنجو بنفسك: وهذا التزام يمليه الشرف. ولن يكون رأس الناس فيك طيباً لو أنك تركت الآخرين لمصيرهم على أساس أنك مواطن مهم بينما هم أشخاص لا قيمة لهم، ولو أن هناك ظروفاً تمنح هذا الدفاع نوعاًمن القبول_ كما إذا كنت ونستون تشرشل مثلا في سنة ١٩٤٠. وشيء آخر لا يقبله الشرف، هو الذله في الخضوع لسلطة غير عادلة، كمحاولة «التمسح» في عدو غاز، وإذا أنتقلنا إلى مسائل أصغر نجد أن أفشاء الأسرار وقراءة خطابات الغير تعتبر تصرفات غير شريفة. إن مفهوم الشرف عندما يتحرر من العجرفة الأرستقراطية والميل إلى العنف، يتبقى منه شيء يساعد على المحافظة على أستقامة الشخصية ويعمل على تأكيد عامل الثقة المتبادلة في العلاقات الإجتماعية، ولا أعتقد أني راغب في أن أرى تراث عهد الفروسية وقد أختفى كله من العالم.

الفصل الثالث

الأخلاق بوصفها وسيلة

لقد تناولنا حتى الآن وجهتي نظر مختلفتين فيما تتكون منه الأخلاق. أحدهما تتكون من طاعة القواعد الأخلاقية الخاصة بالجماعة التي وجدنا أنفسنا ننتمي إليها، والثانية تتكون من طاعة المشيئة الآلهية أو الضمير الفردي. وقد أقتصرت على عرض هذه الآراء دون أن أدرس جدياً الحجج التي يمكمم أن تساق في صالح كل منها أو ضده. ولكل منها نقائص يجب الآن أن ننظر فيها.

إن النظم الأخلاقية تختلف، كما رأينا، بين المجتمعات المختلفة، فصيادو الرؤوس في بورنيو يختلفون أختلافاً شاسعاً عن الكويكرز في نوع التصرفات التي ينصحون بها. وقد نقول: أن الرجل الفاضل يطيع القواعد الأخلاقية الخاصة بجماعته. وقد نقول: أن الرجل الفاضل يطيع القواعد الأخلاقية الخاصة بجماعتي. بيد أن معاملة أهالي المستعمرات من البدائيين، بصفة عامة، تقوم على الأساس الأول بالنسبة للحكام الإداريين في المستعمرات بينما يعاملهم المبشرون على الأساس الثاني. ولكن الإداريين يتفقون مع المبشرين في بعض المسائل، مثلا نجد أنه حتى أكثرهم تساهماً يحاول القضاء على عادة أكل لحوم البشر.

ونحن جميعاً نعتقد، عملا، أن نظاماً أخلاقياً بذاته قد يكون أفضل من نظام آخر. فالمدنية الغربية كلها لا تضم إلا قلة تحبذ العادة السامية القديمة التي تقضي بالتضحية بالأطفال على مذبح «مولك»[٣] . أو سلطة الحياة والموت التي كان يتمتع بها الأب في روما على أولاده، أو العادة الصينية السابقة التي تقضي

(٣) آله النار عند الكنعانيين وكانوا يضحون له بالأطفال.

بوضع أقدام السيدات في أحذية حديدية، أو القاعدة اليابانية التي تقضي بأن الزوجة يجب أن تنام على وسادة خشبية بينما ينام الزوج على وسادة وثيرة. ولست الآن أجادل في أننا على صواب في أستهجان هذه الأمور، فليس من العسير أن نتصور دفاعاً لبقا عنها يقدمه أولئك الذين يعتقدون صوابها. أن ما أتحدث فيه شيء نتفق عليه معهم: أن نظاماً أخلاقياً قد يكون أسوأ من غيره. وعندما نعترف بذلك يترتب عليه أن هناك «شيئاً» في الأخلاق أسمى من القواعد الأخلاقية، وإننا نصدر حكمنا على هذه القواعد على أساس من هذا «الشيء». ومن ثم فإن الأخلاق ليست فقط هذه القاعدة: «أفعل ما توافق عليه جماعتك وتجنب ما لا توافق عليه» وحدها.

ويبقى بعد ذلك ممكننا أن نقول «إن الفضيلة في كل مكان وجميع الأوقات تتكون من طاعة القواعد الأخلاقية الخاصة بجماعتي». وهذه هي وجهة نظر الكنيسة. فالمسيحيون الأول كانوا يعتقدون أنه كفر من الوثنيين أن يعبدوا الأوثان. بالرغم من أن القواعد الأخلاقية الخاصة بهم تسمح بذلك. ويصدم المبشرون الحديثون من منظر العرى حتى عندما يكون العرى هو العرف المتبع من عهد سحيق لا يذكره الناس. وبمساعدة أسلحة الحرب العلمية أمكن أن تسود وجهة النظر هذه في أفريقيا وجزر البحار الجنوبية. ولم يجد وسيلة لمقاومة هذا النوع من الحجج سوى اليابانيين: فعندما أرسل الأسبانيون في القون السادس عشر مبشرين وأسلحة نارية، سمحوا بدخولهما في أول الامر، ولكن عندما تعلموا صنع الأسلحة النارية قرروا ألا يسمحوا بدخول المبشرين بعد ذلك.

ويقول المبشرون أن تفوق القواعد الأخلاقية المسيحية يدرك عن طريق الوحي. غير أن الفيلسوف يجب أن يلاحظ أن أدياناً أخرى تدعي نفس الشيء. ولما كان الألتجاء إلى الدين خرقاً للقواعد في الفلسفة، التي يجب أن

تحذو حذو توماس الأكويني الذي تعمد أن يتجنب الألتجاء إلى الوحي في كتبه الثلاثة الأولى من «الرد على أهل الأمم SUMMA CONTRA GENTILES» . فإذا كنا إذن نفضل نظامنا الأخلاقي فيجب علينا، كفلاسفة، أن ندعمه بأسباب يستسيغها جميع الناس وليست مما يقتصر قبوله على أولئك الذين يشاركوننا أفكارنا الدينية.

وللأخلاق التي تقوم على الضمير الفردي نقائص تماثل إلى حد كبير نقائص الأخلاق التي تقوم على النظم الأخلاقية. فالضمائر الفردية تختلف: فهناك من يملي عليهم ضميرهم أن يعارضوا القتال، بينما يعتقد البانزيجار (٤) أنه من الخطأ أن يمتنع الإنسان عن القتال، وأتباع مذهب «الثنوية»[٥](**Manicheans**) كانوا يعتقدون أن أكل لحم أي حيوان، بأستثناء السمك، حرام؛ ولكن شيعا أخرى كثيرة أعتبرت هذا الأستثناء تجديفاً، ورفضت قبائل «الداكهوبور» (من قبائل الأسكيمو) الخدمة العسكرية، ولكنها كانت تعتبر أن رقص أفرادها عراة وهم مجتمعون حول النار عملاً لا غبار عليه، ولما أضطهدتهم روسيا بسبب رفضهم للخدمة العسكرية هاجروا إلى كندا حيث أضطهدوا بسبب رقصهم عراة. والمورمون نزل عليهم وحي سماوي يحثهم على تعدد الزوجات، ولكنهم أكتشفوا، تحت ضغط حكومة الولايات المتحدة، أن هذا الوحي لم يكن ملزما. وأعتبر بعض الأخلاقيين، ومن بينهم كثير من كبار الجزويت، أن قتل الطغاة واجب، وذهب آخرون إلى أنه دائما خطيئة. وواضح أن الضمير لا يعبر دائماً عن الإرادة الإلهية، وإلا كانت مثل هذه الخلافات مستحيلة.

وكما نذهب إلى أن بعض الأنظمة الأخلاقية خير من أنظمة أخرى، يجب

([٤]) شيعة دينية في الهند كانوا يؤمنون بأن قتل الغني فيه تقرب لله.

([٥]) وهم الذين يعتقدون في الثنوية (الله= النور والشيطان= الظلام).

علينا أن نعترف بأن بعض الضمائر خير من غيرهان إلا إذا كنا قد بلغنا من الجهل حدا لا ندرك معه أن الضمائر تختلف، ومن ثم يجب أن يكون هناك معيار غير الضمير يمكن على ضوئه أن نحدد ماذا يعتبر سلوكاً مرغوباً فيه، ولا يمكن أن نستمد هذا المعيار من قواعد السلوك مثل «لا تقتل» أو «لا تسرق»، لأنه، كما رأينا، ليس هناك أتفاق عام على مثل هذه القواعد.

ومن اليسير أن نثبت، دون أن نتعدى نطاق عصرنا وقومنا، أن هناك أستثناءات للقواعد الموضوعة يمكن أن تلقي قبولاً عاماً إذا أمعنا فيها الفكر. ولنأخذ أولاً تحريم القتل العمد، فإذا عرفنا «القتل العمد» بأنه «القتل المتعمد غير المشروع» فإنه سيتبع ذلك، ويكون تكراراً للمعنى لا غير، أن «القتل العمد» خطأ، إلا أن ذلك لم يفعل سوى أنه نقل الجدل إلى البحث عن الوقت الذي يكون «القتل العمد» فيه غير مشروع. ويعتقد معظم الناس أن القتل العمد يكون مشروعاً في الحرب وكنتيجة لحكم بالأعدام يصدر طبقاً للأجراءات القانونية الواجبة. وهناك أتفاق عام على أن لك الحق في قتل إنسان في حالة الدفاع عن نفسك إذا لم تكن هناك وسيلة أخرى للمحافظة على حياتك. ويبدو أنه يتبع ذلك أنه لابد أن يكون لك الحق في القتل دفاعاً عن زوجتك أو أطفالك. ولكن ما الحال عندما تنقذ زوجتك من أمر أسوأ من الموت؟ وماذا عن أطفال الناس الآخريم عندما يكونون في خطر؟ أو أفتراض أنك رأيت فجأة رجلاً مثل «جاي فاوكس» [٦] وهو يشعل النار في القطار المنكوب وكان السبيل الوحيد أمامك لإيقافه هو أطلاق النار عليه فوراً؟ إن معظم الناس سيعتبرونك محقاً في قتله. ولكن

---

(٦) الفاعل الأصلي في مؤامرة فاشلة دبرت لنسف البرلمان الإنجليزي بالبارود وقبض عليه وهو على وشك النجاح في نوفمبر سنة ١٩٠٦ وأعدم مع الكثيرين من أعوانه ولا يزال الأنجليز يحتفلون بهذه الذكرى حتى الآن.

إفتراض إنك عندما رأيته يشعل عود الثقاب لم تكن متأكداً إذا كان يقصد نسف الملك ومجلس اللوردات والعموم أو أنه يزمع إشعال غليونه فقط، فهل يكون لك الحق لو أنك أعتبرت أنه ينوي القصد السيء الأول؟

أو خذ مثلا تحريم زواج المحارم. ولنفرض أن قنبلة ذرية قضت على سكان الكرة الأرضية ولم يبق سوى شقيق وشقيقته، فهل يجب عليهما أن يدعا الجنس البشري يتقرض؟ أنا لا أعرف الجواب، ولكني لا أعتقد أنه سيكون بالإيجاب لمجرد أن زواج المحارم غير مشروع.

وليس هناك نهاية لمثل هذه الفتاوي المعضلة، وواضح أن السبيل الوحيد لإعطاء إجابة ممكنة من الناحية النظرية هو أكتشاف هدف يجب على السلوك أن يسعى لتحقيقه، وأن نحكم على التصرف بأنه «صواب» عندما يكون المقصود به أن يعمل على تحقيق هذا الهدف.

وهكذا نجد أن الأمر قد ساقنا إلى «الحسن» و «السيء» [٧] بدلا من «الخطأ» و «الصواب» بأعتبارهما المفهومين الأساسيين في الأخلاق, ومن وجهة النظر هذه يكون السلوك «الصواب» الذي يعني «حسن» وهذا الرأي مقترن بالنفعيين الذين ذهبوا إلى أن السلوك «الصواب» هو السلوك المفيد. وأستطردوا إلى تأكيد أن السلوك يكون «مفيداً» عندما يعمل لتحقيق السعادة العامة أو السرور العام، ولكني الآن لست في مجال دراسة هذا الرأي الأخير، فأنا أقصر بحثي على الرأي القائل بأن هناك «هدفاً ما» يحدد على ضوئه السلوك «الصائب».

---

[٧]() أستعملت «حسن» و «الخير» الأول صفة للمفهوم «GOOD» والثاني إسماً له « **The Central Good**» متوخياً إستعمال كل لفظ في أقرب معنى يستعمل فيه عادة وكذلك نفس الشيء عن «سيء» و «الشر» وقد تجنبت التزام أحد الإستعمالين وحده حتى لا ينصرف الذهن إلى أي من المذاهب الأخلاقية المعروفة ولسهولة التعبير.

(المترجم)

وتظهر وجهة النظر هذه، بصورة غير واضحة، طوال نمو القواعد الأخلاقية، حتى عندما لا تكون مذكورة صراحة. «فالمحظورات» يجب ألا تنتهك لأن نتائج إنتهاكها ليس ساراً: ونجد في الصعود إلى الجبل أن النعم تدعم بحجج نفعية، فالوصية «طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض» لا تعرض الوداعة بأعتبارها غاية في ذاتها. كما أنه من المتفق عليه عامة أن الحاكم الفاضل هو الحاكم الذي يهدف إلى سعادة شعبه، وهكذا.

وحتى عندما نتصور الأخلاق على أنها تتكون من الطاعة من القواعد الأخلاقية التي تدرك بواسطة الوحي، فإن السعادة جرت مع ذلك على الدفاع عن هذه القواعد على أساس من حجج نفعية. ولو أن الأساس «الوحيد» للأخلاق هو الشرائع الألهية، لترتب على ذلك أنها لو كانت عكس ما هي لما تغير شيء في الأمر، وأنه لم يكن هناك من سبب سوى «النزوة» يحول دون تحويل جميع نواهي الوصايا العشر إلى أوامر. وقد أستنكر علماء الأديان، وهم محقون، هذا الرأي. إذ أنه أسهل كثيراً أن نصدق أن الله حرم القتل من أن نصدق أنه حلله، إن شيعاً مثل «البانزيجار» في الهند التي تعتبر القتل العمد واجباً دينياً تظل دائماً صغيرة جداً. والسبب الحقيقي (وإن كان لا شعورياً في كثير من الأحيان) لهذا هو أن الجماعات التي تدمن القتل تكون غير مريحة ولا تستطيع تحقيق كثير من الأهداف التي يعتقد معظمنا أنها طيبة. وقد نادى رجال الدين دائماً بأن الشرائع الآلهية خير، وإن ذلك ليس مجرد تكرار للمعاني، وينبني على ذلك أن «الخيير» منطقياً مستقل عن الشرائع الآلهية. وما كان الله ليحل القتل العمد لأن ذلك يؤدي إلى نتائج شريرة.

ومما يسترعى الإنتباه أن توماس الأكوين يدافع عن قواعد الأخلاق المسيحية التي تلقاها الناس على أساس من إعتبارات نفعية، فيقول مثلاُ أن الزواج

إذا لم يكن أبدياً لما كان للآباء دور في التربية، إن الآباء مفيدون، لأنهم أكثر تحكيماً للعقل من الأمهات ولأن لديهم القوة البدنية اللازمة للعقاب، ومن ثم يجب أن يكون الزواج أبدياً. أو يقول أيضاً، إن الأشقاء والشقيقات يجب ألا يتزوجوا بعضهم البعض، لأنه إذا أضيفت العاطفة التي بين الأشقاء إلى تلك التي تقوم بين الأزواج لكانت النتيجة أسرافاً في العواطف. وأنا لا أناقش صحة هذه الحجج، وكل ما أفعله هو الإشارة إلى أنها تتضمن إعتبار الفضيلة وسيلة لشيء آخر غير ذاتها، شيء يمكن أن نطلق عليه «الخير».والأخلاقيون الوحيدون الذين بذلوا جهداً جدياً في أن يكونوا منطقيين في إعتبار الفضيلة هدفاً في حد ذاته هم الرواقيون «وكانط» ومع ذلك حتى هؤلاء أظهروا بطرق عدة أن لديهم نظاماً أخلاقياً فضلاً عن النظام الذي أعلنوا إعتقادهم فيه.

إن الأمبراطور ماركوس أوريليوس كان رواقياً أصيلاً، وكان يؤمن، بوصفه فيلسوفاً، بأن الفضيلة هي الشيء الوحيد الحسن في ذاته، بالإضافة إلى أنه نادى، بالأشتراك مع مدرسته كلها. بأن فرض الفضيلة تظهر في الشدائد. ولم تحدث له شخصياً مناسبة وقف فيها مرتعد الأوصال أمام طاغيه، ولكنه تبع «أبيكثيتوس» الذي تعرض شخصاً كعبد رقيق، لسلطة غير عادلة، بل أنه أصيب (كما يقال) بعاهة نتيجة لعقوبة قاسية. وقد كان أبيكتيتوس يبشر بأن الإرادة الفاضلة هي الخير الأوحد.. والطغاة لا يستطيعون إرغامك على أن تكون شريراً، ومن ثم فليس لديك ما يدعوك للخوف منهم، بل على العكس تماماً، أنهم يهيئون لك نعمة الفرصة التي تستعمل فيها شجاعتك وصلابتك. وعلى هذا فإن ماركوس أوريليوس كان يجب أن يكون طاغية عندما أتيحت له الفرصة حتى يحقق لرعاياه مزايا «الشدائد» الحلوة. وبدلاً من ذلك، بذل مجهوداً ليوفر لروما مرنتها من الحبوب، وقضى سنوات مرهقة يقاتل البرابرة على الحدود الشمالية، بالرغم من

أنه، كفيلسوف، أعتبر السعادة شيئاً لا قيمة له، فإنه، كأمبراطور، بذل جهوداً مرهقة لا تنقطع ليوفر السعادة لأمبراطورية، ومثل هذا السلوك لا يمكن الدفاع عنه منطقياً، ولو أنه من الناحية الإنسانية موضع تحبيذ كامل.

ولم ينقطع «كانط» أبداً عن ألتهكم على الرأي القائل بأن الخير يتكون من اللذة، أو من أي شيء آخر غير الفضيلة. والفضيلة تتكون من العمل بما يقضي به القانون الأخلاقي. والتصرف الصائب الذي يكون الدافع إليه أي شيء آخر لا يمكن أن يكون فاضلاً، فإذا كنت كريماً مع أخيك لأنك تحبه، فليس لك فضل، ولكنك إذا كنت لا تحبه ومع ذلك تكون كريماً معه لأن القانون الأخلاقي يقضي بذلك، فأنت إذن الشخص الذي يعتقد «كانط» أنك يجب أن تكونه، ولكن بالرغم من أن اللذة شيء عديم القيمة تماماً، فإنه كان يرى أنه ليس من العدل أن يتعرض الفضلاء للمعاناة، وعلى هذا الأساس يذهب إلى أن هناك حياة مستقبله سيتمتعون فيها بالنعيم الأبدي، ولو أنه كان يؤمن حقاً بما كان يعتقد أنه يؤمن به، لما أعتبر الجنة مكاناً يسعد فيه الفضلاء، بل لاعتبرها مكاناً تتوفر فيه فرص لا نهائية لعمل الخير نحو أشخاص لا يميلون إليهم.

ومعظم الحالات التي يبدو فيها الأعتقاد بأن تصرفات معينة صواب وأخرى خطأ بصرف النظر عن نتائجها يمكن تتبع أصلها إلى آثار «المحظورات» التي نسيت مشروعيتها أو أصبحت تبدو غير معقولة. فالحجج التي تساق ضد ضبط النسل مستمدة أحياناً من مصير «أونان»، ولو حدث لمن يقلدون سلوكه ما حدث له_ وهو الأمر الذي كان بلا ريب يعتقده الناس في وقت من الأوقات_ لكان في ذلك حجة نفعية لا سبيل إلى إنكارها. ولكن الخوف الذي يوحي به محظور يعتقد الناس أنه يجلب العقاب كثيراً ما يبقى بعد أن يندثر الأعتقاد في العقاب نفسه. وهكذا تنشأ منه قاعدة تصبح مما لا يمكن الدفاع عنه على أسس نفعية، إن أطفالاً

يعيشون بالقرب من أسلاك كهربائية سيتعلمون ألا يمسوها، ولكنهم يظلون يخشون لمسها حتى بعد أن ينقطع عنها التيار الكهربائي. ويطابق هذا الحال «المحظورات» التي كان لها في وقت من الأوقات أساس عقلي من معتقدات خرافة أصبحت الآن مندثرة، بيد أن مثل هذه «المحظورات» تتجه، بصفة عامة، لأن تصير غير ذات أثر.

وأنتهي من ذلك إلى أننا نصبح أقرب إلى إكتشاف نظام أخلاقي يحظى بقدر كبير من الموافقة العامة إذا أخذنا «الحسن» و «السيء» أو «الخير والشر» كمفهومين أساسين مما نكون إذا أخذنا «الصواب والخطأ». وذلك يعني، أننا نعتبر أشياء بذاتها «حسنة» وأشياء أخرى «سيئة»، وأن كلا الأمرين مسألة درجة، فألم شديد مثلا أسوأ من ألم طفيف؛ كما يعني أن السلوك «الصائب» هو الذي يثبت أنه في الغالي سينتج قدراً من الخير أكبر مما ينشأ عنه من شر، أو ينشأ عنه قدراً من الشر أقل مما يترتب عليه من الخير، وأن الخير والشر يعتبران متعادلين عندما يكون الشخص غير جافل بما إذا كان سيتعرض لهما معاً أو لا يتعرض لهما إطلاقاً، وأن جماع الالتزام الأخلاقي تتضمنه القاعدة التي تقضي بأنه يجب على الإنسان أن يفعل «الحسن» بالمعنى السابق.

وإذا قبلت وجهة النظر هذه، فإن الخطوة التالية يجب أن تكون بحث ماذا يمكن أن نعني «بالخير» و «الشر».

الفصل الرابع

"الحسن" و "السيء"

«الحسن» و«السيء» و «الأحسن» و«الأسوأ» تعبيرات قد يكون لها تعريف لفظي وقد لا يكون لها، ولكن أياً كان الأمر فإنها تفهم أولا بطريقة رمزية. فلنبدأ إذن في محاولة لتفسير معناها، ولندع مسألة التعريف اللفظي إلى مرحلة ثانية. إن الشيء يكون «حسناً»، كما أود أن أستعمل اللفظ، إذا كان مقدراً لذاته وليس لآثاره فحسب، فنحن نتناول الدواء المر لأننا نأمل أن يكون له أثر نرغبه، ولكن خبيراً في الخمر، من اولئك الذين أصيبوا بالنقرس لكثرة ما شربوا، يشرب الخمر المعتقة لذاتها بصرف النظر عما يحتمل حدوثه من آثار غير سارة والدواء مفيد ولكنه ليس «حسناً» والخمر «حسنة» وليست مفيدة. وعندما يكون علينا أن نختار بين قيام وضع بذاته وعدم قيامه، فعلينا بطبيعة الحال أن نأخذ في الأعتبار آثاره. بيد أن الوضع نفسه، وكذلك كل أثر من آثاره، فيه صفة ذاتية تجعلنا نميل إلى أختياره أو لا نميل. إن هذه الصفة الذاتية هي ما أسميه «حسناً» عندما نميل إلى أختياره، و «سيئاً» عندما نميل إلى نبذه.

ويذهب النفعيون إلى أن اللذة هي الخير الوحيد وأن الألم هو الشر الوحيد. وقد يكون ذلك موضع جدل، ولكن أياً كان الأمر فإن معظم اللذة «حسن» ومعظم الألم «سيء» بالمعنى الذي أريد أن أستعمل هذين التعبيرين فيه. ويساعد قليل من إمعان الفكر في اللذة والألم على إظهار الفرق بين الغايات والوسائل، وهو أمر مهم في هذه المناقشة.

لقد درجنا على أعتبار بعض أنواع اللذة حسنة وبعضها سيئة، فنحن نعتبر أن اللذة التي نسمتدها من تصرف كريم جسنة، وتلك التي نستمدها من القسوة سيئة، بيد أننا إذ نفعل ذلك نخلط بين الغايات والوسائل. إن لذة القسوة سيئة كوسيلة لأنها تتضمن ألماً للضحية، إلا أنه إذا أمكن وجودها بدون ما يصاحبها من ألم للضحية فقد لا تكون شراً. ونحن نستهجن لذة السكير بسبب زوجته وعائلته وا يصيبه من صداع في الصباح التالي، ولكننا إذا وجدنا مسكراُ رخيصاً ولا يسبب صداعاً فإن اللذة تكون كلها للأحسن. بيد أن الفضيلة مرتبطة أرتباطاً وثيقاً بالوسائل بحيث يبدو أن تقدير أي شيء على أساس من قيمته الذاتية وحدها يعتبر عملاً غير أخلاقي. ولكن من الواضح أنه ليس هناك شيء له قيمة بوصفه وسيلة إلا إذا كان الهدف الذي يرمي إليه له قيمة ذاتية. ويتبع ذلك منطقياً أن القيمة الذاتية تتقدم على قيمة الشيء بأعتباره وسيلة.

وموضوع الغايات والوسائل ذو أهمية كبرى في الأخلاق، فالفرق بين الرجل المتمدين والبدائي، وبين البالغ والطفل، بل وبين الإنسان والحيوان يتكون معظمه من الفرق بين ما يعلقه هذا وذاك من أهمية على الغايات والوسائل في السلوك. فالرجل المتمدين يؤمن على حياته والبدائي لا يفعل ذلك، والبالغ يستعمل المسواك في تنظيف أسنانه ليحول دون فسادها ولكن الطفل لا يفعل ذلك إلا مضطراً، والإنسان يكدح في الحقول ليوفر طعام الشتاء أما الحيوانات فلا تفعل ذلك. إن التفكير في المستقبل، الذي يتضمن القيام بأعمال غير مريحة الآن من أجل أشياء مربحة في المستقبل، لهو علامة من أكثر علامات النمو العقلي أهمية. ولما كان التفكير في المستقبل صعب ويتطلب السيطرة على النزعات، فإن الأخلاقيين يؤكدون أهميته، ويركزون أهتمامهم على فضيلة التضحية الحالية أكثر مما يركزون على الأبتهاج بنتيجتها المستقبلة. فأنت يجب أن تفعل الشيء القويم

لأنه قويم، وليس لأنه سبيلك إلى الجنة. ويجب أن تقتصد لأن كل العقلاء يفعلون ذلك، وليس لأنك في النهاية ستحصل على دخل يهيء لك حياة هنية، وهكذا.

بيد أنه من السهل أن يبالغ المرء في التوغل في هذا الأتجاه، وأنه لمما يدع إلى الأسى أن ترى رجل أعمال ثري مسن وقد هد قواه العمل الشاق والقلق في شبابه وأصيب بسوء الهضم بحيث أصبح لا يستطيع أن يأكل سوى الخبز الجاف ويشرب الماء القراح بينما يأكل ضيوفه، في غير مبالاة، كل ما يروق لهم. أما مباهج الحياة التي ظل يحلم بها طوال حياته الكادحة فقد نأت عن متناول يده وأصبح مصدر السرور الوحيد الذي بقى له هو أستعمال قوته المالية في إرغام أولاده على أن يتبعوا بدورهم نظاماً مماثلاً لا فائدة فيه. كما أن أهتمام الناس بالغايات دون الوسائل.

جعل الزواج في معظم البلاد المتمدينة في أغلب الأوقات موضوع مساومة أكثر مما هو موضوع عاطفة متبادلة. ويقتل هذا الأهتمام، حيثما تتم له السيادة في صوره المتطرفة، كل بهجة في الحياة وكل متعة فنية وأبداع إنشائي وكل تعاط تلقائي. أن البخلاء، الذين يعد أستغراقهم في «الوسائل» مرضيا، يعتبرون عادة غير حكماء. بيد أن الصور المخففة من هذا المرض قد تحظى بأستحسان هي غير جديرة به. وتصبح الحياة جافة غير سليمة إذا لم يكن هناك بعض الأنتباه «للغايات»؛ إذ أن الحالة إلى مثير تجد لها في النهاية متنفسا أسوأ مما كانت تلجأ إليه لو كان الحال غير ذلك، تجده في الحرب، تجده في الحرب أو القسوة أو التآمر أو نشاط آخر مدمر.

ودعنا نتأمل لحظة أثر الأهتمام بالوسائل في النظام الأقتصادي. ولنفترض، حتى نكون محددين، أنك متصل بصناعة جرارات الحرث، فإذا كنت متصلاً بهذه الصناعة كرأسمالي فإن الغرض الوحيد من الجرارات يكون زيادة رصيدك في البنك،

وإذا كنت حريصاً فإنك لن تنفق هذا الرصيد بل توفره لتزيد من رصيدك في البنك أكثر. أما مسألة صلاحية هذه الجرارات للحرث فهي غير ذات موضوع، إلا بالقدر الضروري الذي يحول دون سوء سمعة مصنعك.

فبيير بونت مورجان الأكبر أشترة بنادق قديمة حكم بعد صلاحيتها إبان الحرب الأهلية الأمريكية، وباعها على أنها جديدة إلى جيش المسسبي، ركرس أرباحه من هذه العملية وعمليات أخرى مماثلة، ليساعد الفرنسيين على إطالة قتال لا جدوى منه بعد معركة سيدان. وكانت الأخلاق السائدة في عصره من نوع جعله يحظى بأحترام العالم كله عند وفاته. وكذلك صانع الجرارات الذي لديه من المهارة ما يجعل في وسعه بيع جرارات فاسدة على أنها صالحة سيحظى بأحترام أكبر من الرجل الذي يعتمد على جودة ما ينتجه ويكتفي لنفسه بربح أقل.

وإذا كنت عاملاً فإن الخوف من البطالة يكون مصدر فزع مستمر بالنسبة لك، ومن ث ينتهي بك الأمر إلى أعتبار العمل غاية في ذاته، وليس وسيلة للأنتاج. فأي أبتكار من شأنه إنتاج عدد معين من الجرارت بقدر أقل من العمل سيثير عداءك، حيث أن ذلك يترتب عليه خطر أن تفقد مورد رزقك. ويرد ذكر العمل في «سفر التكوين» بوصفه لعنة قضت بها خطيئة آدم على سلالته، ولكنه في العالم الحديث أصبح يبدو نعمة يجب عدم الأقلال منها مهما كان الأمر,

وإذا كنت ممن يستعملون الجرارات فإنك تكون بعيداً، بنفس القدر تقريباً عن الغاية النهائية، فالجرارات تستعمل في إنتاج غذاء يجعل في وسع الناس، وهكذا في سلسلة لا تنتهي: ويعتبر الأقتصادي الكفء أو الإداري القدير إقحام أي أعتبار لما هو «حسن في ذاته » على هذه السلسلة أمراً تافهاً غير ذي موضوع.

وهذا الأهتمام بالوسائل ليس قاصراً على الإنتاج الصناعي فحسب.

ولنأخذ مثلا تعليم الرياضيات. ففي الجامعات تعلم الرياضة لأشخاص سيقومون بدورهم بتعليم الرياضة لأشخاص سيعلمون الرياضة لأشخاص.. إلخ. وحقيقة أنه يحدث أحياناً هروب من «طاحونة المذنبين» هذه. فقد أستعمل أرسيمدث الرياضة في قتل الرومانيين، وأستعملها جاليليو ليدخل تحسينات على مدفعية دوق توسكانيا، ويستعملها علماء الطبيعة الحديثون، الذين أصبحوا أكثر طموحاً، في أستئصال الجنس البشري. وعلى هذه الأسس عادة، يحبذ المختصون دراسة الرياضة ويقدمونها إلى الجمهور بأعتبارها جديرة بتأييد الدولة. وواضح أن هذا الأتجاه النفعي سائداً أيضاً في روسيا السوفييتسة كما هو في غيرها. فقد قابلت منذ عشرين عاماً أستاذاً روسياً في الرياض وذكر لي أنه بخاسر مرة فقال لطلبته أن الرياضة ليست موضع تقدير لأنها تستعمل في إدخال التحسينات على الآلات فحسب، ولكن هذه الملاحظة قوبلت من الفصل كله بإزدراء المشفق بأعتبارها من بقايا الأيدلوجية البورجوازية.

إننا عندما نتخلص من التفكير في الوسائل وحدها تأخذ العملية الأقتصادية، والحياة البشرية كلها، مظهراً آخراً تماماً. فأننا لن نسأل: ماذا أنتج المنتج، وما الذذي ساعد الأستهلاك المستهلك على إنتاجه بدوره؟ وسنسأل بدلاً من ذلك: ماذا كان في حياة المستهلكين والمنتجين مما يجعلهم سعداء لأنهم أحياء؟ ماذا شعروا أو أدركوا أو فعلوا مما يحمد عليه خالق كريم ويدحض دعوى الكفرة بأن خالق الدنيا آله شرير خلقها للتنفيس عن حقد دفين؟ هل جربوا روعة المعرفة الجديدة. هل عرفوا الحب والصداقة؟ هل تمتعوا بضوء الشمس والربيع ورائحة الزهور؟ هل أحسوا بمعتة الحياة التي تعبر عنها المجتمعات البسيطة بالرقص والغناء. لقد أخذني بعض الناس مرة في «لوس أنجيلوس» لمشاهدة المستعمرة المكسيكية_ وقيل لي أنهم مجموعة من المتشردين الكسالى، ولكنهم في نظري كانوا يتمتعون

بقدر من الأشياء التي تجعل الحياة نعمة وليست نقمة، أكثر مما يصيبه مرافقي المجدون الذين يتحرقون للنجاح. بيد أني عندما حاولت شرح هذا الشعور فغر المستمعون أفواههم ولم يفهموا شيئاً مما أقول.

لقد حان الوقت لأن ننتهي من هذه الملاحظات الجدلية ونعود إلى ما هو أقرب مساساً بموضوعنا.

أعتقد أنه ن الواضح أنه لولا وجود الرغبة لدينا لما فكرنا أبداً في المقابلة بين «الحسن» و «السيء». إننا نحس بالألم ونرغب في التخلص منه، ونحس باللذة ونود أن نطيل أمدها. ويزعجنا أن تكون هناك قيود على حريتنا. ويسرنا أن تصبح حركتنا غير مقيدة. وتشتد رغبتا جداً، بحيث تصبح مما لا يقاوم، في الطعام والشراب والحب عندما لا نجدها. وإذا كنا لا نبالي بما يحدث لنا، لمت أعتقدنا بالأزدواج في «الحسن» و «السيء» و «الخطأ» و«الصواب» و«المستحسن» و«المستهجن»، ولما وجدنا صعوبة في الخضوع لمصيرنا أياً كان. إن عالمنا مكونا من المادة فقط لن يكون فيه شيء حسن أو سيء. وأخلص من ذلك إلى أن أي تعريف «للحسن» يجب أن يدخل فيه عنصر الرغبة. وأقترح أن الشيء يكون حسناً إذا كان يشبع رغبة، أو، لأكون أكثر تحديداً، أن لنا أن نعرف «الحسن» «بأشباع رغبة». ويكون الشيء «أحسن» من شيء آخر عندما يشبع رغبة أشد. وأنا لا أقول أن هذا هو التعريف الوحيد الممكن «للحسن»، بل أذهب فقط إلى أن نتائجه ستكون أكثر مطابقة للمشاعر الأخلاقية لغالبية الجنس البشري من أي تعريف آخر يمكن الدفاع عنه نظرياً.

وعندما نعرف «الحسن» بأنه «أشباع رغبة» فإن التعريف يتضمن أن إشباع رغبة شخص ما مساو لإشباع رغبة أي شخص آخر بشرط أن تتساوى الرغبتان في الشدة. ويترتب على ذلك أن «الحسن» ليس هو تماماً ما يسعى إليه الناس

بتصرفاتهم، لأن كل شخص يسعى للعمل على إشباع رغباته هو، وهي رغبات تختلف عادة عن رغبات الآخرين. وعندما أقول إن كل إنسان يسعى لإشباع لاغباته هو، فأنني أعبر عن قضية أولية: أن كل أفعالنا، بأستثناء الأفعال المنعكسة البحتة، إنما يوحي بها، بالضرورة، رغباتنا الشخصية. وهذا لا يعني أننا أنانيون تماماً في تصرفاتنا، حيث أننا لسنا كذلك في رغباتنا. فمعظم الناس ترغب السعادة لأولادها، وكثير منهم يرغبونها لأصدقائهم، وبعضهم لبلادهم، وقلة منهم يرغبونها للجنس البشري كله. إن التأمين على الحياة يرينا إلى أي حد تجاوزت رغبات الناس العاديين نطاق حياتهم الخاصة. إلا أنه بالرغم من أن رغباتي قد تكون غير أنانية، فإنها لا بد أن تكون رغباتي أنا حتى تؤثر في تصرفاتي.

وإذا كان «الحسن» سيعرف بأنه «إشباع الرغبات»، فإن لنا أن نعرف «الحسن بالنسبة لي» بأنه «إشباع رغباتي». ويتبع ذلك منطقياً أني في تصرفاتي أسعى دائماً لتحقيق الحسن بالنسبة لي. والحسن بالنسبة لي جزء من «الحسن»، ولكنه ليس بالضرورة أكبر جزء يمكن أن يتحقق بواسطة شخص في موقفي. ولنفترض أني طفل أعطى سراً أثنتا عشر قطعة من الشيكولاتة وأن لي أحد عشر زميلاً لم يعطوا شيئاً. وقد تكون رغباتي محدودة النطاق إلى حد أن آكل في الخفاء كل الأثنتي عشرة قطعة، وفي هذه الحالة تحقق كل قطعة منها قدراً من الإشباع أقل من سابقتها، بل أن الأخيرة قد لا تحقق لي أيي إشباع بالمرة. أو قد أكون كريماً إلى درجة أن أهطي قطعة لكل من زملائي وأخص نفسي بواحدة فقط. وفي هذه الحالة تحقق كل قطعة قدراً من الإشباع مساوياً لما تحققه القطعة الأولى في الحالة السابقة، ويكون مجموع الإكتفاء أكثر منه في الحالة الأخرى. ومن ثم فإن الطفل الكريم يكون سبباً في قدر من «الحسن» أكثر من الطفل الأناني. ويصور لنا هذا كيف أن بعض الرغبات تؤدي أكثر من غيرها إلى «الخير» العام.

وقد يقال أننا «يجب» أن نسعى لتحقيق «الخير» العام، وليس ما هو حسن بالنسبة لنا فحسب. وأنا لا أنكر ذلك، ولكن لابد أن أقول أن الأمر يتطلب قدراً كبيراً من التصفية قبل أن يأخذ معنى محدداً. أن كلمة « يجب » يمكن إستبدالها بكلمة «الصواب»، ولنتأمل هذا التعريف: إن السلوك «الصائب» هو الذي يدعم «الخير العام». وإني لعلى أستعداد لقبول هذا التعريف، بيد أنه إذا أريد أن يكون له أية أهمية عملية فيجب أن يدعم بالوسائل التي تدفعني إلى عمل ما هو «صواب». فأنا لن أفعل «الصواب» في أية ظروف بذاتها إلا إذا كنت أرغب فيه، ومن ثم فأن المشكلة هي التأثير في رغباتي. ويمكن أن يتم ذلك بعدة طرق. فالقانون الجنائي قد يؤدي إلى توافق جزئي بين مصلحتي والمصلحة العامة. وقد أكون ممن يرغبون في المديح ويخشون اللوم، مما يدفعني إلى العمل بطريقة تدعو إلى الأستحسان. وقد أكون ذا طبيعة كريمة، نتيجة لتربية حكيمة أو وراثة كان حظي فيها سعيداً، وتجعلني هذه الطبيعة أرغب تلقائياً الخير للآخرين. أو قد أشعر، مثل «كانط» بنزعة نحو الأستقامة لذاتها. كل هذه وسائل تدفعني إلى فعل الصواب، ولكنها جميعاً تعمل عن طريق التأثير في رغباتي.

ولو أن الجنس البشري كان متفقاً على ما هو «الصواب»، لأمكننا أن نأخذ «الصواب» كمفهوم أساسي في الأخلاق وعرفنا «السحن» بأنه ما يتحقق بواسطة السلوك «الصائب». ولكن هناك، كما رأينا، أختلاف شاسع بين المجتمعات المختلفة فيما تعتبره كل منها خطأ أو صواباً. وهذا الأختلاف بصفة عامة، خاصة في الأخلاق التي تقوم على «المحظور»، يمكن تتبعه إلى الأخلاف فيما تعتقده كل فئة عن آثار التصرفات. وهناك أختلاف أقل من ذلك بكثير في النتائج المرغوب فيها للتصرفات. وهذا هو ما يجعل تفسير «الصواب» بتعبير «الحسن» أفضل من العكس.

ومع ذلك فعبارة «الصواب هو أن تسعى لتحقيق الخير» وإن كان من الممكن أعتبارها تعريفاً لفظياً لكلمة «الصواب»، إلا أنها شيء أكثر من ذلك، على الأقل فيما تتضمنه، أو تتضمن، أن الأفعال التي تدعم «الخير العام» هي تلك التي يستحينها المجتمع، أو على الأقل أن «الخير العام» ستدعمه هذه الأفعال إذا كانت موضع أستحسان. وهي تعني. أو تتضمن، أن من مصلحة الجميع أن يتصرف كل شخص على هذا النسق، وهي تتضمن أن هناك قدراً أكبر من «الحسن»، أي قدراً أكبر من إشباع الرغبات. في المجتمع إذا كان الضغط الأجتماعي فيه، سواء كان عن طريق القانون أو عن طريق الأستحسان واللوم. يستعمل للحث على فعل ما هو صائب بالمعنى السابق أكثر مما تستعمل بأية كريقة أخرى، ولكل هذه الأسباب كانت عبارة: أن الصواب هو السعي لتدعيم الإشباع العام للرغبات، عبارة لها أكثر من مجرد أهمية لفظية.

وقد يثار ضد تعريفنا «للحسن» بأنه «أشباع الرغبات» أعتراض على أساس أن بعض الرغبات شر وأن أشباعها شر أكبر. وأوضح مثال على ذلك هو القسوة ولنفترض أن «أ» يرغب في إيلام «ب»، وأنه نجح في إشباع هذه الرغبة، فهل هذا «حسن»؟ ووأضح أن الموقف كله ليس «حسناً»، ولا يتضمن تعريفاً أنه حسن. إذا أن رغبات «ب» لم تشبع ولا رغبات الناس العاديين الذين ليس لديهم شيء ضد «ب»، فأشباع «أ» لرغبة مصدر أزعاج الآخرين، ورغبته في إيلام «ب» شيء يرغب معظم الناس في ألا يكون موجوداً، اللهم ألا إذا كان «ب» قد جلب على نفسه كراهية المجتمع كله، ولكن إذا أستطاع الإنسان أن يتصور إشباع رغبة «أ» في معزل عن بقية العناصر هل تظل شريرة؛ فمثلاً: دعنا نتصور أن «أ» مجنون في مستشفى المجاذيب يملؤه الحقد على «ب»، فقد يكون من المرغوب فيه أن ندعه يصدق أن «ب» يتألم، وبصفة عامة يكون الموقف أفضل لو ترك يعتقد

ذلك من أن تنتابه نوبات الجنون يدفعه إليها أعتقاده أن «ب» سعيد. إن هذه الظروف الأستثنائية وحدها هي التي يمكن فيها إشباع رغبة تتعارض والمصلحة العامة في معزل، إلا أنه عندما يمكن ذلك يضيف هذا الإشباع نصيبه المتواضع غلى مجموع «الحسن». ومن ثم فأنا لا أعتقد أن هناك من الأسباب ما يدعونا إلى أعتبار بعض أنواع الإشباع سيئة طالما أخذت في معزل دون ما يصاحبها وما يترتب عليها.

إلا أنه عندما ينظر إلى الرغبات على أنها وسائل يصبح الأمر مختلفاً تماماً. فهناك أزواج من الرغبات تتوافق وأخرى لا تتفق. فعندما يرغب رجل وأمرأة أن يتزوجا بعضهما يمكن إشباع رغبتيها. ولكن عندما يرغب رجلان في زواج نفس المرأة فإن أحدهما على الأقل لا بد أن يصاب بخيبة أمل: وإذا رغب شريكان نجاح مشروعهما فإنهما يستطيعان تحقيق ما يريدانه، ولكن إذا كان هناك غريمان كل منهما يريد أن يكون أكثر ثراء من الآخر فإن أحدهما لا بد سيفشل. وما ينطبق على رغبتين ينطبق أيضاً على مجموعتين من الرغبات. وإني أستعير تعبيراً من تعبيرات «ليبنز» فأسمى تلك المجموعة من الرغبات التي يمكن إشباعها كلها في نفس الوقت «متفقة الإمكان»(**Composible**)، وعندما لا تكون «متفقة الإمكان» أسميها «متعارضة» **Incompatible**. وعلى ذلك، عندما يكون شعب مشتبكاً في حرب فإن رغبات أفراده في النصر تكون «متفقة الإمكان»، ولكنها تكون «متعارضة» مع رغبات أعدائهم المقابلة. ورغبات أولئك الذين يكنون شعوراً كريماً نحو بعضهم البعض «متفقة الإمكان»، أما الذين يتبادلون شعور البغضاء فرغباتهم «متعارضة».

وواضح أن إشباع الرغبات يكون أكثر إذا كانت الرغبات «متفقة الإمكان» منه إذا كانت «متعارضة». ومن ثم فتبعاً لتعريفنا «للحسن» تكون

الرغبات «المتفقة الإمكان» أفضل بوصفها وسائلا من «المتعارضة». ويتبع ذلك أن الحبأفضل من البغضاء، والتعاون من المنافسة، والسلام،

وهكذا. (طبيعي أن هناك أستثناءات، وأنا لم أذكر سوى ما يغلب أن يكون صحيحاً في معظم الحالات). ويؤدي بنا ذلك إلى نظام أخلاقي يمكن تمييز الرغبات فيه بوصفها صواباً أو خطأ، أو، إذا تحدثنا بصفة عامة، بوصفها حسنة أو سيئة. فتكون الرغبات الصائبة هي تلك التي يمكن أن «تتفق في الإمكان» مع أكثر عدد ممكن من الرغبات الأخرى، والرغبات الخطأ تكون تلك التي لا يمكن إشباعها إلا عن طريق كبت رغبات أخرى. غير أن هذا البحث كبير، وسأترك إكماله إلى فصل تال.

الفصل الخامس

"الحسن" و"السيء" الجزئيان

عرفنا في الفصل السابق «الحسن» بأنه إشباع الرغبات. ويكون «الخير» العام هو مجموع إشباع الرغبات، أياً كان من يتمتع بهذا الأشباع. و «خير» قسم من الجنس البشري يكون إشباع رغبات هذا القسم، و«خير» فرد ما يكون إشباع رغبات هذا الفرد. وواضح أن «الخير» الجزئي في كل من هذه الحالات قد يتعارض: فعندما يتنافس رجلان في أنتخابات الرئاسة في بلد ما فإن أحدهما لا بد أن يفشل في إشباع رغبته، وكذلك يفشل_ بدرجة أقل_ أولئك الذين منحوه أصواتهم. وكما يتضح من هذا المثل، يمكن لرغبات الأفراد أو الجماعات أن تصطدم دون خطأ من أي الجانبين. أن أصطدام الرغبات حقيقة جوهرية من حقائق الحياة البشرية لا سبيل إلى تجنبها. ومن أهم أغراض القانون والأخلاق تخفيف هذا التصادم، ولكنه شيء لا يمكن مطلقاً التخلص منه تماماً.

وهناك أنظمة أخلاقية عديدة تأخذ وجهات نظر مختلفة فيما يتعلق بالطبقة التي يجب على الفرد أن يسعى لتحقيق خيرها. وتعيش هذه الأنظمة كلها جنباً إلى جنب، وكثير من الأفراد يعتنقون أحدها أحياناً ثم يعتنقون غيره أحياناً أخرى. وكل منها تتضمنه عبارات مألوفة.

فقد علّم المسيح أن الإنسان يجب أن يسعى لتحقيق الخير العام. وهذا هو مغزى «تحب قريبك مثل نفسك» مع المثل التوضيحي الخاص «بالسامري الصلح» والذي يوضح أن أي فرد في جماعة ينظر إليه عادة بعداء يعتبر جاراً.

وكان البوذيون يعتقدون نفس الرأي وكذلك الرواقيون «ما فعلت شيئاً إلا من أجل الإنسانية» «**Humani nihl ame allienum puto**».

ومنذ ظهور القومية أصبح المألوف أن يحل «خير» الأمة التي ينتمي إليها الشخص محل «خير» البشرية بأعتباره الهدف السليم الذي ينبغي على الرجل الفاضل أن يسعى إلى تحقيقه بتصرفاته. وتتضمن وجهة النظر هذه أقوالاً مثل «من أجل الملك والوطن» و «ووطني ظالما أو مظلوما» و«ألمانيا فوق الجميع إلخ» (٨)_ لقد عرفت بعض الثوار الروسيين خلال الحرب الروسية اليابنية كانوا يشربون نخب «فشل الجيش الروسي»، فكان ذلك صدمة لي وإن كنت متفقاً معهم في الرأي عقلياً. وكثير من البريطانيين المتحمسين خلال الحرب الأخيرة كانوا يجدون صعوبة في تحبيذ ما كان ليديه الألمان من أعداء النازي من رغبة في هزيمة هتلر. وكان من المتعارف عليه، حتى بداية عصبة الأمم، أن السياسة الخارجية لأية دولة ينبغي ألا تدخل في إعتبارها شيئاً سوى مصالحها الخاصة. ومنذ ذلك الوقت حدث بعض التغيير في هذه النظرية، وإن كان التطبيق العمل بقى على ما هو عليه. ونحن عندما نصدح «بالنشيد الوطني» لم نعد نسمح لأنفسنا بأن نردد في حرارة تلك العبارات التي تتضمن الشعر السيء نحو الأجانب: «لنحبط حيلهم الدنيئة، ونفسد سياستهم، ونعمل على القضاء عليهم». إلا أن المثيرين منا ما زالوا يحتفظون بنفس المشاعر في قلوبهم.

وبعض الناس يمنحون ولاءهم لجنسهم، سودا أو بيضا أو صفرا أو سمرا، كل حسب لونه، أكثر مما يمنحونه لبلادهم. وقد قيل لي أنه يوجد في «بورتوبرانس» بهايتي تمثالان، أحدهما للمسح والآخر للشيطان: المسح أسود والشيطان أبيض.

---

(٨) إن العبارة الأولى تعبر عن مثالية البريطانيين النبيلة!! والثالثة تدل على فساد الأخلاق عند الألمان!! وفيما عدا ذلك ليس هناك فر. المؤلف.

ويبدو ذلك غريباً في نظر الرجال البيض، بينما يبدو لهم الفن المسيحي، الذي يأخذ شكلاً مضاداً في كل مكان آخر، طبيعياً تماماً. وكان كبلنج يعلن تفوق الجنس الأبيض بمذهبه «السلالات الأقل شأناً خارج القانون». وكان الصينيون يؤمنون بتفوق الجنس الأصفر حتى سنة ١٨٤٠، وكذلك كان اليابانيون حتى سنة ١٩٤٥. وكل وجهات النظر هذه تتضمن الأعتماد بأن خير الجنس الذي ينتمي إليه الإنسان هو وحده المهم.

وهناك فريق من الناس يذهب إلى أن الولاء يجب أن يكون قاصراً على الطبقة التي ينتمي إليها الإنسان. فقد كان الملك، في عهد إزدهار الملكية، يتخذ لنفسه شعاراً: «الله وحقوقي»، ولن يكن للرعايا في تلك العهود أية حقوق: وهندما أستولت الطبقة الأرستقراطية على الحكم شرح لورد جون ما نرز دعاواهم في أبياته الخالدة:

فلتذهب المعرفة والفن والأخلاق إلى حيث ألقت،

ولكن ليحفظ الله طبقتنا النبيلة القديمة.

ورد على ذلك ماركس، بأعتباره المدافع عن طبقة الأجراء، بقوله المعروف:

«أيها البروليتاريون في جميع البلاد إتحدوا».

وهناك أولئك الذين ساروا شوطاً أبعد من ذلك في تحديد الولاء: فكونفوشيوس حددها بالعائلة وحدها تقريباً، وبعض أصحاب النظريات ومعهم غالبية الرجال العمليون حددوها بالنفس، وضمنوا فلسفتهم المثل القائل «يبدأ الإحسان بالبيت».

ويعبر كل من هذه المذاهب عن شيء يسود رغبات مجموعات كبيرة من

الناس، ما كان_ بغير ذلك_ ليحظى بالإنتشار الواسع الذي حققه. وأود أن أناقش موضوع: هل هناك ما يمكن أن يقال، من الناحية النظرية، دفاعاً عن أي واحد من هذه المذاهب ضد أي مذهب آخر منها؟.

ولنبدأ بالأنانية، وأعني بها المذهب القائل بأن كل شخص إنما يسعى، أو ينبغي عليه أن يسعى، لتحقيق مصالحه الخاصة وحدها. وحتى نجعل هذا المبدأ أكثر تحديداً يجب علينا أولاً أن نعرف ماذا نعني «بمصالح الشخص». وأكثر التعريفات تحديداً في هذا المجال هو المبدأ المسمى «اللذة النفسية»

(Psychological Hedonism) الذي يؤكد أن كل شخص لا يسعى لتحقيق متعته الخاصة فحسب، بل إنه لا يستطيع إلا أن يكون كذلك. وقد أعتنق المذهب جميع «النفعيون» الأوائل. ويتبع ذلك أنه إذا كانت «الفضيلة» تتكون من السعي لتحقيق الخير العام، فإن السبيل الوحيد لأن تجعل الناس فضلاء هو العمل على تحقيق التوافق بين المصالح العامة والخاصة عن طريق ضمان أن يكون التصرف الذي ينشأ عنه أكبر قدر من اللذة لي هو نفسه أيضاً الذي ينشأ عنه أكبر قدر من اللذة للمجتمع. فإذا لم يكن هناك قانون جنائي لوجب على أن أسرق، ولكن الخوف من السجن يجعلني أميناً، وإذا كنت أسر لسماعي المديح وأنفر من اللوم، فإن المشاعر الأخلاقية لجيراني يكون لها أثر مشابه لأثر القانون الجنائي. والأيمان بالثواب والعقاب الأبديين في الآخرة يجب أن يكون، إذا حسبنا الأمر على أساس عقلي، ضماناً أكثر للفضيلة.

بيد أن المسألة ليست أن الناس يرغبون في تحقيق متعتهم الخاصة وحدها. فهناك خلط ناشيء عن هذه الحقيقة: أنك تحصل على المتعة من تحقيق هدفك، ولكن الرغبة في معظم الأحوال هي مصدر المتعة، في حين أن مذهب اللذة

النفسية يفترض أن المتعة المتوقعة هي مصدر المتعة, وينطبق ذلك بصفة خاصة على الرغبات البسيطة مثل الجوع. فالجائع يرغب في الطعام، بينما يرغب الرجل الخبير بالأكل، والذي لا ينقصه الغذاء، في المتعة التي تستمد من الكعام. والرغبة في الطعام رغبة نشترك فيها مع الحيوانات، بينما الرغبة في متعة الأكل الطيب نتاج معقد (مركب) للطهي والذاكرة والخيال.

هذا بالإضافة إلى أن المتعة التي تستمد من تحقيق هدف مرغوب فيه تتكون بصفة عامة من جزئين، أحدهما خاص بالتحقيق والآخر خاص بالهدف ذاته. فإذا ذهبت تجوب المدينة بحثاً عن برتقال ثم حصلت في آخر الأمر على بعضه، فلن تقتصر متعتك على ما يهيئه لك البرتقال لو أنك حصلت عليه بدون صعوبة، بل أنك تحصل أيضاً على متعة النجاح. مع فرق واحد هو أن المتعة الثانية دائماً عند تحقيق رغبة، أما الأولى فقد لا تكون موجودة في بعض الحالات.

ومن ثم فإن أصحاب مذهب اللذة النفسية مخطئون في إفتراضهم أن ما نرغب فيه دائماً هو اللذة، ولكنهم مخطئون أيضاً في مجال آخر أكثر أهمية بالنسبة لنا.

إن ما يرغبه الإنسان ليس شيئاً يجب أن يكون بالضرورة تجربة، أو مجموعة من التجارب، يمر فيها بنفسه، بل وليس شيئاً يجب أن يتحقق في خلال حياته هو. وكون هدف الرغبة شيء يقع خارج نطاق حياتنا تماماً أمر ليس ممكناً فحسب، بل هو عادي أيضاً. وأكثر الأمثلة على ذلك شيوعاً هو الحب الأبوي. فنسبة كبيرة من البشر، بل لعلها غالبية البشر، ترغب السعادة لأبنائها بعد وفاتها. وينطبق نفس الشيء على الزوجات، وعلى النساء ممن لسن زوجات، فقد أعرب شارل الثاني وهو يحتضر عن أمله في الأتترك «نل جوين»

[٩] تتضور جوعاً. والرجل الذي تنحصر رغبته في دائرة تجاربه الخاصة سيجد، عندما يتقدم في السن ويصبح مستقبله أضيق حدوداً، أن الحياة تضيق بأستمرار وتصير أقل إثارة حتى لا يبقى لديه إلا الجلوس بجانب المدفأة ليحافظ على الدفء. ومن ناحية أخرى، قد نجد الرجل الذي أتسع نطاق رغباته خارج حياته بطعم الحياة الذي عرفه في السنوات السابقة؛ إن سقراط الأفلاطوني ظل وهو على فراش الموت كما كان لنشر ما أعتقد أنه الفلسفة الصحيحة. وبعض الرجال لا تقتصر الفلسفة الصحيحة. وبعض الرجال لا تقتصر رغبتهم في الخير على عائلاتهم وأصدقائهم بل تشمل أيضاً أوطانهم. بل وأكثر من ذلك قد تشمل الإنسانية كلها. وهذا أمر عادي إلى حد ما، فعدد قليل جداً من الناس هم الذين لا تكون ساعاتهم الأخيرة في الحياة أكثر تعاسة لو علموا أن القنبلة الذرية ستطفيء الحياة البشرية خلال مائة سنة. أن الشيء الصحيح في مذهب اللذة النفسية، هو أن رغباتي تحدد بالضرورة سلوكي. والخطأ فيه هو: (١) أن رغباتي تنصب دائماً على متعتين (٢) أن رغباتي محددة بما سيحدث لي. فليست جميع الرغبات أنانية. وقد نشأ عن الإعتقاد بأنها أنانية صعوبات لا داعي لها لمدرسة بأسرها من الفلاسفة الأخلاقيين. فليس هناك حدود لما قد تبلغه رغبات الإنسان، ولو أن الرغبات لن تؤثر في السلوك إلا إذا صاحبها الأعتقاد بأن هناك وسائل لتحقيقها. فإنك قد ترغب لو أن «هانيبال» كان قد أنتصر في الحرب البونية الثانية، أو تأمل في وجود الحياة في بعض الأسدمة البعيدة، ولكنك لن تستطيع شيئاً حيال ذلك، ومن ثم فإن هذه الرغبات ليست لها أهمية عملية.

أن الرغبات غير الأنانية قد تصطدم برغبات الآخرين مثل الرغبات الأنانية تماماً تقريباً. ولنفرض مثلاً_ لنأخذ موضوعاً ليس بعيداً_ أن جماعة من البشر

---

(٩) كانت ممثلة في عصره ثم خليلته.

يرغبون في أن تكون الدنيا كلها شيوعية، بينما يرغب جماعة أخرى في أن يكون الناس كلهم من الكاثوليك. فإذا أريد في مثل هذه الحال إيجاد وسيلة أخرى غير محاولة إستعمال القوة، فإنها لن توجد إلا عن طريق إيجاد رغبة أخرى تتحد فيها الجماعتان_ كتجنب الحرب مثلا. فما لم توجد مثل هذه الرغبة كان التعاون مستحيلا، ولن تستطيع أي الجماعتين أن تتخلص من رغبتها في الخير لنفسها إلى مفهوم للخير العام يستطيع الجانبان أن يعترفا به. وليست هذه المشكلة مشكلة نظرية بحتة، إنها مشكلة يتوقف على حلها إمكان القضاء على الحرب وإنشاء حكومة عالمية. بيد أننا إذا أردنا بحثها بمنأى عن الهوى، فسيكون من الحكمة أن نعرضها في أكثر صورة نظرية مجردة نستطيعها، وهو ما سأفعله على خير وجه أستطيعه.

إن رغبات الإنسان عندما تكون محدودة أساساً، ولو أنها قد لا تكون محدودة تماماً، بمصالح جماعة واحدة بذاتها، مثل أمته أو سلالته أو طبقته أو جنسه فهناك ثلاثة أتجاهات أخلاقية قد يتخذها. الأول: قد يقول أن مصالح الجنس البشري هي نفس مصالح جماعته في نهاية الأمر, بالرغم من أن أعضاء الجماعات الأخرى لا يستطيعون إدراك ذلك لأن الأنانية أعمتهم عن رؤيته. ثانيا: قد يقول إن جماعته وحدها هي التي تهم في عالم الغايات، وأن الباقي ليسوا سوى مجرد وسائل لإشباع رغبات جماعته هو. وثالثاً: قد يعتقد أنه بينما يجب عليه ألاّ يهتم إلاّ بمصالح الجماعة التي ينتمي إليها هو، فإن أي عضو ينتمي إلى جماعة أخرى يجب عليه أيضاً ألاّ يهتم إلاً بمصالح هذه الجماعة. ولكل من هذه الآراء أنصار مهمون وكل منها يستحق البحث.

إن وجهة النظر الأولى، التي يمكن أن نسميها وجهة نظر الإمبريالية المتنورة، نفترض نظرية مؤداها أن أوضاعاً معينة للمجتمع خير من غيرهان حتى إذا كانت

فئات كبيرة من الجنس البشري لا تعتقد ذلك. وأولئك الذين يعتنقون هذه النظرية سيقولون أنه خير للإنسان أن يكون متمدينا من أن يكون متوحشاً، أو أن يكون مسيحياً من أن يكون وثنياً، أو أن يقتصر على زوجة واحدة من أن تتعدد زوجاته، أو أن يكون نشطا من أن يكون كسولاً، أو .. إلخ. فالأغريق كانوا يعتبرون طريقتهم في الحياة خر من طريقة البرابرة، وقد أخذ هذاالأعتقاد صورة إمبريالية بعد وفاة الإسكندر. وحاول «أنتيوخوس» (ANTIOCHUS) أن يحمل اليهود على أكل لحم الخنزير وأن يمارسوا الرياضة دون جدوى. ولكن طريقة الأغريق في الحاة رراقت، بصفة عامة، للشعوب المغلوبة في الشرق الأوسط كله، أو على الأقل في المدن. وقد ورث الرومان هذا الأتجاه الإغريق في محاولتهم الناجحة في إدخال المدنية في الغرب. وبعد ذلك أخذ المسيحيون والمسلمون موقفاً مماثلاً فيما يتعلق بدين كل منهما. وأعتبر البريطانيون أنفسهم في الهند عاملاً من عوامل نشر المدنية بلا جدال. ولم يخالج ما كولى أي شك في أن رسالتنا الخيرة هي أن نحمل آدابنا وقانوننا وفلسفتنا لمساعدة الأمم المتخلفة التي وضع الله مسئوليتها في أعناقنا.

وتوجد أحكم المبررات النظرية التي ضيغت للدفاع عن مثل هذا النوع من النظريات لدى هيجل وماركس. فيوجد لدى هيجب «روح الكون» أو «مسير العالم» الذي يشرف على نمو المدنية ويستعمل الأمم المختلفة كأدوات في هذا العمل الواحدة تلو الأخرى. ففي وقت ما قسم أهتمامه بين شعوب ما بين النهرين وضفاف النيل، ثم هاجر إلى اليونان ثم روما، ثم إلى ألمانيا طوال الألف والأربعمائة سنة الماضية. وفي وقت ما في المستقبل البعيد غير المحدد سيعبر المحيط الأطلسي ويستقر أن الولايات المتحدة. وفي كل مرحلة من هذه المراحل يحق للأمة التي يتخذها أداة أن تكون إمبريالية وسيقيض لها النجاح في مشروعيتها حتى

ينتهي عهدها؛ والأمم التي تقاومها، كما قاومت قرطاجنة روما، إنما تجهل مكانها التابع في نظام الكون، ومصيرها الذي لا نزاع فيه هو الهزيمة.

وقد تبنى ماركس هذه الفلسفة في التاريخ بعد أن أدخل عليها تعديلين طفيفين لا غير. فقد غير إسم «مسيرّ العالم» إلى «المادية الجدلية» وأحل الطبقات محل الأمم. ففي وقت من الأوقات كانت الأستقراطية الإقطاعية هي وسيلة التقدم، وفي الثورة الفرنسية أنتقل هذا الدور إلى البورجوازية، وفي الثورة الشيوعية (التي إتضح فيما بعد أنها ليست ثورة١٨٤٨) كان المفروض أن الدور أنتقل إلى البروليتاريا ولما كانت الثورة الشيوعية قد حدثت في روسيا فقد صار للإمبريالية الروسية ما يبررها على أساس مباديء كل من ماركس وهيجل.

وأنتقل الآن إلى النوع الثاني من النظريات التي يكون «الخير» بمقتضاها وقفا على جماعة بذاتها، وتكون بقية العالم إما عقبات يجب إزالتها أو أدوات تستخدم لصالح أولئك الذين هم وحدهم ذوو أهمة بوصفهم «غايات». ويقف معظم الناس، دون أي تفكير، وهذا الموقف من الحيوانات: فالأسود والنمور عقبات، والخراف والبقر وسائل مفيدة؛ بيد أننا لا نفكر جدياً، في أي من الحالتين، في خير هذه الحيواناتبأعتباره جزءاً من الخير العام ينبغي أن يكون هدف السياسي الحكيم. وصحيح أن ذوي الميول الإنسانية قد أحتجوا في العصور الحديثة على القسوة في معاملة الحيوانات وأصابوا بعض النجاح في التخفيف منها، ومع ذلك فإن صيد الثعالب مستمر. هذا إلى أن الكنيسة علمت دائما، ولم تزل تعلم، أن ليس على الإنسان واجب قبل الحيوانات الدنيا، وعلى هذا الأساس أعتبر البابابيوس التاسع «جمعية محاربة القسوة في معاملة الحيوانات» جمعية ملحدة من الناحية الأخلاقية، وحرم إنشاء فرع لها في روما. وبالرغم من وجود ذوي الميول الإنسانية لم نزل نستطيع أن نقول أن معظم الناس في معظم البلاد ينظرون إلى الحيوانات كمجرد

وسيلة أو عقبات.

أما فيما يتعلق بالآدميين فإن الدين، وخاصة الدين المسيحي، ينكر هذا الأتجاه. ففي النظريات المسيحية ليس للرجل الحق في قتل أحد عبيده، أو إرغام أنثى من عبيده على الفحشاء أو أن يحل زواج عبدين، ففي اللمسائل الدينية كل الناس متساوون. ولكن بالرغم من أن هذا هو المبدأ الرسمي، فإنه بعيد تاماً عن التطبيق العملي في معظم البلاد المسيحية في معظم الأوقات. فحيثما كان الرق سائداً لم تحظ الحقوق النظرية السابقة بالأعتراف، لا من الأفراد ولا أمام المحاكم. فمعظم البيض في أمريكا الشمالية كانوا يعتبرون الزنوج أدوات نافعة والهنود مصدر إزعاج، ولكنهم في كلتا الحالتين لم يفكروا في مصلحة الزنوج والهنود بأعتبارها أمرا له صلة بما يجب على الرجل الأبيض أن يفعله. وقد خفت وطأة هذا الأتجاه إلى حد كبير جداً خلال المائة سنة الماضية، ولكن بقى منه شيء أكثر مما يعترف به عادة.

ونفس الشيء يقال عن «أستخدام» الأطفال في الأيام الأولى للتصنيع في بريطانيا، وعن العمل الإجباري ومعسكرات الإعتقال في ألمانيا وروسيا، وعن معاملة النازي لليهود.

وخر من جاء بدفاع نظري عن هذه «الأخلاق» في العصر الحديث هو نيتشة. فقد ذهب إلى أن هناك رجالاً عظماء بذاتهم، أو أبطالاً، لأفكارهم وعواطفهم أهمية، أما جمهور الجنس البشري فيجب إعتبارهم مجرد وسائل لأزدهار هذه القلة الممتازة أو عقبات سبيلها. فالثورة الفرنسية لها ما يبررها، كما يقول، لأنها أنتجت نابليون. ويصعب تحديد هذا المبدأ حيث أنه لا يوجد تعريف دقيق للبطل، ومن الناحية العملية ليس البطل سوى الشخص الذي يعجب به «نيتشه». وأسهل من ذلك بكثير وضع المبدأ في صوره الأكثر شعبية، مثل الرجل

ضد المرأة، والرجل الأبيض ضد اللون، والرأسماليين ضد الأجراء، وغير اليهود ضد اليهود... إلخ. إلا أنه من الممكن تحديد مبدأ «نتيشه» من الناحية النظرية، فيمكن أن يقال، على سبيل المثال، أن الأشخاص الوحيدين الذين لهم «قيمة» هم أولئك الذين يتمتعون بدرجة ذكاء ١٨٠ أو أكثر. وفي هذه الحالة لنا أن نتوقع أن الأشخاص الذين تبلغ درجة ذكائهم ١٧٦ قد يصبون إلى تعديل المبدأ تعديلاً طفيفاً، ولكن قد تستطيع حكومة الذكاء الخارق أن تجد طرقاً لإيقافهم عند حدهم.

والنظرية الثالثة من بين النظريات التي أشرنا إليها هي التي تذهب إلى أن واجب كل شخص يقتصر على جماعته، بحيث أنه بينما يجب على (أ) ألاّ يدخل في أعتباره إلاّ قسماً معينا من الجنس البشري فإن (ب)، الذي لا ينتمي إلى هذا القسم، يجب عليه ألاّ بقسم آخر. وام يحظ هذا الرأي بمؤيدين كثيرين من بين الكتاب النظريين في الأخلاق، ولكنه منتشر جداً من الناحية العملية. فعدد كبير جداً من الناس يعتبرون أن واجب الشخص نحو بلاده مقدم على واجبه نحو الجنس البشري. فإذا تسبب أحد قواد الغواصات الألمانية في وقوع غواصتهم في أيدي البريطانيين لأنه لا يوافق على هتلر وأساليبه فإن قلة من الضباط البحريين البريطانيين قد يوافقون على تصرفه، مهما كان سرورهم بما فعل. وقد كان في الصين إلى عهد قريب أتجاه مماثل فيا يتعلق بواجب الإنسان نحو عائلته وهو واجب كان يُعد مقدماً على واجب الإنسان نحو الدولة، وتُبرر على أساسه تصرفات من الواضح أنها ضد المصلحة العامة. ويميل معظم الناس مع هذا الرأي إلى حد ما، فإننا نخفف من وطأة حكمنا على رجل أطاع أوامر النازي خشية أن يعذبوا أطفاله.

وتتطلب وجهة النظر هذه، بأعتبارها نظرية، التفرقة بين «الصواب» و

«الحسن». فأياً كان تعريف «الحسن» فإن السلوك «الصائب» لا يعود ذلك الذي يُنتظر أن يؤدي إلى أكبر قدر من الخير بصفة عامة، بل يكون السلوك الذي يؤدي إلى أكبر قدر من الخير للمجموعة التي يتنمي إليها صاحب السلوك. وستختلف في هذه الحالة الآثار الأخلاقية بأختلاف نوع الجماعة التي يتعلق بها الأمر أي الأسرة أو الأمه أو الطبقة أو الشيعة. وليس هناك من أساس سليم يمكن أن يؤدي إلى أختيار طريقة بعينها لتقسيم الجنس البشري غلى جماعات بأعتبارها خير الطرق. كما أنه ليس من اليسير غبتكار أي سبب وجيه لتجاهل خير الناس الذين لا ينتمون إلى جماعتنا والأعتراف لهم بنفس الحق من ناحيتهم. وذلك لأن هذه النظرية لا تدعى، مثل النظرية الأولى والثانية، إن جماعتنا أسمى من الجماعات الأخرى؛ فهي نظرية مهذبة، وإن كانت آثارها العملية لا تختلف عما لو كانت نظرية غير مهذبة. وهي، بصفة عامة، أقل وجاهة من النظريتين الثانيتين، وأشك في أن هناك من يعتنقها بإخلاص خارج صفوف الضباط في القوات المسلحة في الدول المتمدينة.

إن النظريات التي تناولناها من بين النظريات التي تنكر أو يبدوا أنها تنكر، أن السلوك الصائب هو الذي ينتظر منه أنه يدعم الخير العام. فالأولى، التي أطلقنا عليها الإمبريالية المتنورة، لا تنكر ذلك حقيقة، فهي تذهب إلى أنه، إذا أخذ المستقبل في الأعتبار، لا توجد سوى جماعة واحدة (هي، بمحض الصدفة الحسنة، الجماعة التي ينتمي إليها من يدافع عن هذا المبدأ) تحمل رغباتها إذا تحققت للأجيال القادمة قدراً من الإشباع أكثر مما تحمل رغبات أية جماعة أخرى إذا تحققت. وهذا المبدأ عندما يكون صحيحاً في الواقع، يعطي الحق لأنصاره في أعتبار أن سعيهم لتحقيق أهدافهم إنما هو سعي لتحقيق الخير العام. وعلى مثل هذه الأسس يستطيع الإنسان ن يبرر غزو الإسكندر للشرق وغزو قيصر لبلاد

الغال، وكذلك قد يبرر طرد الرجل الأبيض للهنود من معظم الأقاليم في الولايات المتحدة. ويصبح الموضوع كله في هذه الحالة مسألة واقع وليس مسألة نظريات، وحيث أن النظريات هي التي تهمنا فليست بنا حاجة لأن نقول شئياً آخر في الموضوع.

وقد يكن تفسير النظرية الثانية، التي نستطيع أن نطلق عليها نظرية «الرجل الخارق»، تفسيراً ماثلاً. فمن الممكن القول بأن رغبات «الرجل الخارق» ومتعته وآلامه أعمق وأشد إلى حد لا تقاس معه رغبات الناس العاديين ومتعتهم وآلامهم بحيث أن الأولى تسهم في المجموع بنصب أكبر مما تسهم به تلك التي تخص الملايين من «الجماهير التي لا أهمية لها» كما يسميهم نيتشه. بيد أن هذا الأدعاء ليس وجيها. جدا فشيكسبير يقول:

إن الحشرة المكسينة التي نطؤها بأقدامنا،

لتحس بألم هو إلى مجموع الآلام،

مساوٍ لما ينشأ عن موت عملاق.

وحتى دون أن نذهب إلى هذا الحد، لا نستطيع أن نقول أن أفراح نابليون وآلامه تزيد على مجموع أفراح وآلام الملايين الذين عاشوا خلال الثورة الفرنسية أو هلكوا في غمارها. وحتى إذا لم نقل شيئاً من هذا القبيل، فستجابهنا الأستحالة المنطقية لتعريف طبقة «الرجال الخارقين».

بيد أن الغرور والخيلاء يزودانا عملا بهذا التعريف: فأنا طبعاً «الرجل الخارق»، ويجب أن أضم إلى شخصي عدداً من الناس الذين يقاربونني في الأمتياز يكف لأن يهيىء للمجموعة فرصة البقاء في وجه غضب بقية الناس وسخريتهم. ولكن ذلك ليس نظرية، إنه مجرد خيال من وحي جنون العظمة.

وللنظرية الثالثة، التي بمقتضاها ينبغي على كل إنسان أن يكرس أهتمامه لجماعة لوحدها، قدر معين من الحكمة العملية. فمن المتحمل أني أستطيع أن أفعل من أجل عائلتي أكثر مما أفعل من أجل عائلة في وسط أفريقيا.

ولكن كلا زاد العالم أتصالا يصبح نطاق مث هذه الأعتبارات أكثر تحديداً شيئاً فشيئاً. فعندا يكون الطعام في العالم غير كاف، وكنت أن فرداً من الجمهور الذ يرفض الأهتمام بحاجات الآخرين، فإني أساعد في قتل ملايين الناس قتلاً بطيئاً مؤلماً. إن هذا المبدأ لا يكون محترماً منطقياً إلا في أقصى صورة أنانية، وهو في هذه الصورة ليس جديراً بالطبيعة البشرية، كما رأينا في أول هذا الفصل.

وأخلص من ذلك كله، حتى الآن، إلى أننا لم نجد أي خير جزئي يمكن أن نحله. على أساس عقلي، محل الخير العام بوصفه الغاية السليمة للسلوك. إلا أن ذلك يثير موضوع الألتزام الأخلاقي، وهو ما سنعالجه في الفصل الثاني.

الفصل السادس

الإلتزام الأخلاقي

أريد في هذا الفصل أن أناقش المفهوم الذي نعنيه عندما نقول: «يجب علينا أن نفعل كذا وكذا»، أو «إن علينا ألتزاماً أخلاقياً بأن نفعل كذا وكذا»، أو «إن هذا التصرف أو ذاك صواب من الناحية الأخلاقية». لقد أكتفيت حتى الآن بأن أقول إن التصرف «الصائب» هو التصرف الذي ينتظر أن يدعم الخير العام أكثر من أي تصرف آخر، ولكن ذلك، رغم أني أعتقد أنه صحيح، قد لا يكون تعريفاً، بل هو قضية تحتمل إلى الجدل إلى حد كبير جداً. فإنك إذا سألت: «ما الذي يجب علي أن أفعله؟» وأجبتك «يجب عليك أن تفعل ما ينتظر أن يؤدي إلى تدعيم الخير العام»، فأني أخبرك فقط بمعنى سؤالك، وهو ما تحسن أنك تعرفه فعلا. إن موقفك يماثل موقف طفل يسأل «مم يصنع الخبز؟» وتجيب على سؤاله: «أن لخبز يصنع من الدقيق». إن الطفل يعرف فعلا الخبز وهو لا يسأل عن تعريف لفظي لكلمة «الخبز»، ومن ثم فإن الجواب يزيد من معرفته في شئون الطهي لا معرفته اللغوية. وهكذا عندما أقول لك إنك يجب أن تسعى لتحقيق الخير العام، فإن إجابتي، سواء كانت صحيحة أو غير صحيحة، هي قضية أخلاقية وليست قضية لفظية مثل ما يحق لنا أن نجده في القاموس.

وهناك في الواقع عدد من النظم الأخلاقية التي تختلف فيما يتعلق بما يجب أن أفعله فهناك من يقول: يجب أن يكون هدفك أكبر من «اللذة» للجنس البشري. وآخر يقول: يجب عليك أن تسعى نحو تحقيق ذات، أو نحو المجد، أو نحو إنتصار بلادك. إلا أنه بالرغم من أن كل هؤلاء يعطونك إجابات مختلفة لما يجب

عليك أن تفعله، فأنهم جميعاً يقصدون بكلمة «يجب» نفس المعنى، لأن الأمر إذا لم يكن كذلك، لكان إختلافهم منصباً على الكلمات وحدها، ويكون في هذه الحالة خلافاً ضئيل القيمة من الناحية العملية. وهذا المعنى المشترك الذي يبدو في أساس الخلافات الأخلاقية هو ما أبحث فيه الآن.

يذهب كثير من الكتاب الأخلاقيين إلى أن كلمة «يجب» هي مفهوم نهائي غير قابل للتحليل لا يمكن تعريفه تعريفاً لفظياً. وذلك يعني أن هذه الكلمة، أو شيئاً مساوياً لها، لابد أن تكون جزءاً من لغة الأخلاق في أضيق صورها، بل لعلها الكلمة الوحيدة التي لا تقبل التعريف بين المصطلحات الأخلاقية. وكتاب آخرون تقدموا بتعريفات أخرى مختلفة، وأخيراً، يمكننا أن نذهب إلى أنه لا يوجد مثل هذا المفهوم، وأن «يجب أن تفعل ذلك» ينبغي أن نفسر بـ «أني أحبذ أن تفعل ذلك» (عندما يكون التحبيذ عاطفة معينة بذاتها)، وأن التظاهر بالموضوعية في العبارة الأولى هو محاولة للخداع يقصد بها إضفاء صفة السلطة القانونية على رغباتي. فهل هناك أية وسيلة لتحديد أي هذه الآراء هو الصحيح؟

وقد يذهب البعض إلى أن الطاعة هي الشيء الجوهري غي مفهوم الألتزام الأخلاقي ولم يعد هذا الرأي يحظى بذلك القدر من القبول الذي كان يحظى به فيما مضى، عندما كان الناس يعتبرون أنه أمر لا جدال فيه أن يطيع الأطفال أباءهم، والزوجات أزواجهن والرعايا مليكهم والملك إرادة الله. بيد أنه من الكفر، كما رأنا، أن نذهب إلى أن الصواب والخطأ يتكونان من أوامر الله، وأعتقد أن أعتبار ذلك كفراً أمر صحيح تماماً، حيث أنه في حالة إعتبارهما كذلك لا يكون فارق بين أن تكون الأوامر الآلهية كما هي عليه او العكس تماما. فأنه من الصواب دائماً أن تطيع الأوامر الآلهية لأن الله يأمر دائماً بما هو الصواب، وليس لأن العكس يكون صواباً لو أمر به؛ وعندما نقول أن الأوامر الألهية صواب فإن

قولنا ليس مجرد تكرار للمعاني. ومن ثم فنحن لا نستطيع أن أن نعرف «الصواب» بأنه «طاعة الأوامر الألهية»، حتى وإن كنا نؤمن بأن طاعة الله صواب دائماً. وطاعة أية إرادة بشرة لا يحتمل أن تكون دائماً صواباً، فالملوك والأزواج والآباء قد يأمرون أحياناً بما هو شر. ولهذه الأسباب يبدو مستحيلاً أن نعرف الألتزام الأخلاقي على أساس من الطاعة، حتى عندما نقبل تعاليم الدين التقليدية برمتها على أنها صحيحة.

وهناك إعتراضات مماثلة على تعريف «كلمة يجب» على أساس التحبيذ. فنحن نشعر بأحساس التحبيذ والأستهجان الذي كثيراً ما يكون قوياً جداً، وعندما نستهجن نقول «كان يجب عليه آلا تفعل ذلك». ولو أن الناس جميعاً كانوا متفقين على ما ينبغي تحبيذه وما ينبغي أستهجانه لكان من الممكن أن نستعمل هذه الإحساسات في تعريف الألتزام الأخلاقي. ولكن، كما رأينا، تختلف العصور المختلفة والمناطق المختلفة إختلافاً عميقاً فيما تحبذه وتستهجنه، بل وحتى في البلد الواحد وفي نفس الوقت توجد هذه الخلافات، كما هو الحال بين أنصار تشريح الأحياء والمعترضين عليه وبين المعارضيين في الحرب وبقية السكان. ومن ثم، إذا كنا نريد أن نستعمل التحبيذ في تعريف الألتزام الأدبي فسيكون علينا أن نحدد: تحبيذ من؟ ولهذا السؤال ثلاثة إجابات ممكنه. الأول_ تحبيذ السلطة الدستورية، والثاني_ تحبيذ ضميري أنا، والثالث_ تحبيذ ضمير صاحب التصرف. ففيما يتعلق بالسلطة الدستورية فإن الأمر لا يستقيم حيث أنها تستطيع أن تأمر بما هو خطأ، أما فيما يتعلق بضميري فالأمر لا يستقيم أيضاً، حيث أنه من الواضح أن ليس لي الحق في أن أعلن نفسي دكتاتوراً في المسائل الأخلاقية. ويبقى بعد ذلك أن ننظر في الرأي الثالث، الذي يذهب غلى أن الإنسان يجب أن يفعل ما يحبذه ضميره هو.

ويوجد، تبعاً لهذه النظرية، زوج من العواطف المتضادة نستطيع أن نطلق عليها، «التحبيذ الأخلاقي» و «الأستهجان الأخلاقي» على التوالي. وعندما يحس الإنسان بالعاطفة الأولى تجاه نصرف يعتزمه، فسيكون على صواب عندما ينفذه، وعندما يحس بالثانية تجاهه يكون مخطئاً عندما ينفذه. أو قد نأخذ بالرأي الأكثر تأكيداً القائل بأن هناك صوتاً داخلياً يقول، «أفعل هذا» أو «لا تفعل ذلك» عندما يكون صاحب التصرف مستعداً للأستماع له. إن «شيطان» سقراط كان من هذا النوع. إلا أنه لم يكن يعطي سوى أوامر نهي: فقد كان يحرم التصرفات الخطأ ولكنه لم يأمر بالتصرفات الصتئبة وليس هناك خلاف بين هاتين الصورتين للنظرية، تلك التي تأخذ «التحبيذ» بأعتباره عاطفة، وتلك التي تأخذه بأعتباره صوتاً داخلياً. وسأناقش الصورة الأولى، إلا أن نفس الإعتبارات تنطبق على الثانية.

وينبغي أن نلاحظ أولا أن الأختلافات بين ضمائر الأشخاص المختلفين ليس فيه ما يؤخذ حجة ضد هذه النظرية. فلو أخذنا أحد أفراد شيعة «الكويكرز» وأحد صيادي الرؤوس لوجدنا أن كلا منهم يفعل ما يمليه عليه ضميره. «فالكويكرز» لا يقتلون عندما تأمرهم الحكومة بالقتل وصيادو الرؤوس يقتلون عندما تنهاهم الحكومة عن القتل. فالنظرية ليست بحاجة إلى «خير» موضوعي يجب علي التصرف السليم أن يكون موجهاً نحو تحقيقه، ما دام التصرف السليم يعرف على أساس أسبابه التي يتحتم أن تكون صوت الضمير، لا على أساس نتائجه.

وبالرغم من أن الإنسان يفعل دائماً الصواب بإطاعته لضميره، تبعا لهذه النظرية، فليس هناك ما يمنع من أن يود شخص آخر لو أن ضميره أمره بشيء مخالف. فضمير «أ» يحثه على محاولة تغيير ما يمله ضمير «ب»، لو كان «أ» هو

الإداري الأوربي في إحدى المستعمرات التي يقطنها آكلوا لحوم البشر مثلاً و «ب» هو أحد آكلو اللحوم البشرية. وفي مثل هذه الظروف يمكن تغيير الضمائر بمنتهى السهولة، كما يبدو من واقعة أن أكل لحوم البشر أنقرض تقريباً. بيد أنه إذا كانت هذه النظرية صحيحة فإن مثل هذه التغييرات يتعين أن تتم بوسائل غير عقلية تماماً، حيث أنه لا يمكن تصور حجة سليمة، يستطاع على أساسها إثبات أن نوعاً بذاته من الضمائر متفوق أخلاقياً على نوع آخر. وليس هناك فائدة في أن نثبت لشخص ما أن تصرفاً يعتبره صائباً ستكون له نتائج وخيمة، لأنه قد قول: «وماذا في ذلك؟ أن الأخلاق ليس لها علاقة باللذة». وطبيعي أنه لو حاول أن يسوق حجة للتدليل على ما يذهب إليه فإنك قد تستطيع أن ترد بحجة مضادة، فإذا أعتمد مثلاً على الكتاب المقدس فإنك قد تستطيع أن تثبت أن الفقرة التي يستند إليها ترجمت ترجمة خاطئة. ولكن طالما ظل ممتنعا عن أن يعطي أية أسباب لتصرفه سوى ضميره فإن موقفه من الناحية المنطقية سليم تماماً.

ولا أعتقد أن هذه النظرية يمكن دحضها على أساس إثبات أنها تتضمن سخفاً منطقياً، ولكني أعتقد أنه يمكن إثبات أن لها نتائجاً لا يكاد هناك من يقبلها، وأبرز هذه النتائج تناقضاً أنه لا يمكن أن يوجد في هذه الحالة سبب أخلاقي يبرر تفضيل ضمير أي إنسان على ضمير أي إنسان آخر. وطبيعي ألا يكون هناك أسباب أخلاقية: فإذا كنت شحاذاً فأني سأفضل ضميراً يقضي بالإحسان على آخر يعتبر تشجيع الكسل شراً، وإذا كنت رجل سياسة لفضلت غريماً يحبذ ضميره التفاهم على حل وسط على آخر يعتبر كل موضوع مسألة مباديء. ولكني لا أستطيع أن أجعي أن نوع الشخص الذي افضله أحسن من غيره، لأن كل إنسان يتبع ضميره يكون كاملاً من الناحية الأخلاقية. فلا أستطيع أن أقول أن ضمير رجل متمدين إنساني خير من ضمير متوحش محدود الأفق

بالصيد والحرب. ولا أستطيع الأعتراف بأن ضمير شخص ما قد صدىء من فعل الشر بأستمرار حتى أصبح في نهاية الأمر لا يجد منه معارضة في آثامه التي تعودها. ويكون لذلك نتيجة مروعة هي أن الخطايا المستمرة الطويلة تجعل الفضيلة أسهل، حيث أنها تقلل من عدد الأمور التي يحرمها الضمير. إن كل هذه المتناقضات تنشأ إذا كان ضمير كل شخص هو الحكم النهائي في الصواب بالنسبة له.

ودعنا نتأمل لحظة في الأسباب التي تحدد في الواقع رأي كل إنسان فيما هو صواب. إن أهم هذه الأسباب في الغالبية العظمى من الحالات هو التربية الأخلاقية في الطفولة، وهي تتكون أساساً من مظاهر الأستهجان وبعض مظاهر التحبيذ في مناسبات نادرة. وقد يكون هذا الأستهجان مجرد أستهجان لفظي أو قد يتضمن عقوبات محددة، وفي كلتا الحالتين ينتهي الطفل إلى أن نوعا معينا من التصرفات من المؤكد أن أبويه سلومانه عليه ومن المحتمل أن جيرانه سلومونه، وأن الله أيضاً سلومه عليه؛ هذا إذا كان الطفل قد نشأ نشأة دينية. وقد ينقضى الترابط بين اللوم والتصرف في مرحلة الرجولة، ولا يبقى عدئذ سوى شعور غير مريح مرتبط بالتصرفات التي من نوع التصرف الذي كان يجلب عليه اللوم. وقد يظهر هذا الشعور غير المريح في صورة إحساس بالأستهجان. وطبعاً لا يقتصر أمر التربية الأخلاقية التي من هذا النوع على الطفولة فقط، فالصبية والشبان يتشربون بسهولة المشاعر الأخلاقية السائدة في أوساطهم أيا كانت هذه المشاعر. فالصبي الذي تعلم في بيته أن أقحام إسم الله في أقسامه عمل شرير قد يفقد بسهولة هذا الأعتقاد عندما يجد أن زملائه في المدرسة الذين يعجب بهم أكثر من غيرهم لا يفتأون يرددون مثل هذه الأقسام.

ومع ذلك فأنا لا أعتقد أن «الضمير» يمكن تفسيره كلية بأنه أثر تجارب الأستهجان والأستحسان التي يمر بها الإنسان سواء ان هذا الأثر شعوريا أو لا

شعوريا. فهناك الرواد الأخلاقيون الذين يرفضون لوم تصرفات يترتب عليها اللوم عادة، أو تحبيذ تصرف يحبذه الناس عادة. إن التحبيذ واللوم ذاتهما لم ينشآ من لا شيء، بل تولدا من مشاعر أخلاقية، أو على الأقل من مشاعر بعضها أخلاقي.

وخذ مثلا أقصى درجات المديح وهي الشهرة. فالناس يصيبون شهرة بعد طرق مختلفة، أكثرها شيوعاً أن يكون لدى المرء مهارة نادرة. فشكسبير ونابيلون ونجوم السينما وكبار الرياضيين يستطيعون القيام بأعمال يود غيرهم من الناس أن يقوم بها ولكنهم لا يستطيعون. ويعد هذا أساساً للحقد لدى المنافسين، أما لدى أولئك الذين يمنعهم تواضعهم من أن يكونوا منافسين فهو أساس للإعجاب: إن هيجنز وليبنز سرهما إشاعة جنون نيوتن، ولكن «بوب» (**POPE**) الذي لم يكن يطمح في الشهرة العلمية أستطاع أن يمدح نيوتن فإخلاص إلى أقصى ما يستحقه من ثناء. وأيا كان الأمر فالمديح للمهارة ليس مديحاً أخلاقياً. فالأخلاقيون الحديثون يذهبون إلى أن التصرف الفاضل لا يتطلب مهارة أو معرفة_ وهي وجهة نظر لها ما يؤيدها في «العهد الجديد»_ ولو ان سقراط كان يعتقد غير ذلك. ومع ذلك فهناك رجالا ونساء أصابوا شهرة رسمية بسبب فضيلتهم: وهم القديسون. وصحيح أن القديس يجب أن تكون له ميزات أخرى عدا الميزات الأخلاقية، فيجب مثلا أن تون له معجزات بعد وفاته. إلا أننا نسطيع أن نتجاهل هذه الميزات الأخرى فيما يتعلق بما نحن بصدده، أما الباقي فسيدلنا على ما أجمع عليه رأي الجنس البشري الغربي فيما يعتبر أعظم الأدلة على الفضيلة التي لا يعلى عليها.

فإذا قصرنا إنتباهنا على أشهر القديسيين (لأن بعض القديسيين، مثل القديس الطيب حابي، ليس له سوى شهرة محلية) فسنجد أن نسبة كبيرة منهم يدينون بمركزهم إلى نشاطهم في نشر الدين. وقد فعل بعضهم هذا عن طريق

كتاباتهم، مثل الإنجيليون والقديس أوجستين والقديس توماس الأكويني، وبعضهم عن طريق نشاطهم في التبشير، مثل القديس توماس الرسول والقديس بونيفاس والقديس فرانسيس ذافييه، وفئة ثالثة، مثل الملك لويس التاسع، وصلوا إلى مركز القداسة عن طريق الحرب ضد الكفرة، ورابعة عرفوا بأنهم منظون لعمليات الأضطهاد، مثل القديس سيريل والقديس دومينيك. وفوق هؤلاء جميعاً يوجد ذلك «الجيش النبيل من الشهداء»_ رجال فضلوا الموت على أن يعلنوا نبذهم الكاثوليكية، لأن الموت في سبيل أية عقيدة أخرى ليس فيه ميزة للضحية. ومن الممكن الوصل إلى مركز القداسة عن طريق الشهرة بالكرم الخير، مثل الهبات الدينية، ولكن ذلك وحده لا يؤدي، كقاعدة عامة، إلى الشهرة.

ويبدو من ذلك أن الصفات الأخلاقية التي تحظى بأكبر قدر من الإعجاب هي الشجاعة والتضحية في سبيل الجماعة التي ينتمي إليها المرء. وبعض الناس يعجبون بهذه الصفات أينما كانت، وبعضهم لا يعجب بها إلا إذا كانت صادرة من أفراد من قطيعهم هم. فمحاكم التفتيش لم تبد إعجابها بشجاعة الشهداء الملحدين الذين حكمت عليهم، بل أنها أعتبرت تصميمهم من وحي الشيطان. وفي الحرب يعجب بعض الناس بشجاعة أعدائهم، وبعضهم لا يعدب بها. وهناك قاعدة عامة للثناء إن الثناء يزجي إلى من يضحون بمصالحهم الخاصة (أو ما يبدو أنه مصالحهم الخاصة) في سبيل مصلحة الآخرين. فالرغبة في الثناء والخوف من اللوم قد يصلان إلى حد يرجح كل الأعتبارات الأخرى، و«الموت ولا العار» يعتبر إحساساً مرغوباً فيه، ولكنه ليس بعيداً عن الأنانية تماماً. إلا أن الأمر قد يحدث بصورة أقل مسرحية: فإني إذا راودني الإغراء في خداع شركة السكك الحديدية بأن أسافر دون تذكرة، فإن خوف الفضيحة إذا أكتشف أمري مانع أقوى بكثير من مجرد العقوبة القانونية. وبهذه الطريقة يعمل الثناء واللوم على

تدعيم القانون الجنائي في جعل مصالح الفرد متفقة مع مصلحة المجتمع.

بيد أنه بالرغم من أن الثناء واللوم مفيدان، فإنهما بيكونان أقل فائدة لو كانت النفعية أساسهما. فبعض أنواع التصرفات التي هي في الواقع نفيدة، تحظى بالتحبيذ بصرف النظر عن نفعيتها، وتحظى بأكبر قدر من التحبيذ عندما لا يكون الدافع إليها الرغبة في الثناء؛ وبعض التصرفات من الناحية الأخرى، تلام بصرف النظر عن عدم نفعيتها. وهناك مشاعر أخرى، إلى جانب حب المديح والخوف من اللوم، تدفع إلى تصرفات مثل تلك التي تحظى بالثناء، فإن إنساناً ما قد يتناسى مصلحته الخاصة مدفوعاً بعاطفة حب أو خير أو إخلاص، أو حتى لمجرد شهوة القتال. فالقواد الذين يموتون في لحظة النصر، مثل «أبامنيوداس» و«وولف»، النفروض أنهم يموتون سعداء، لأن رغبتهم في الإنتصار أقوى من رغبتهم في الحياة.

إن «الضمير»، الذي يجب أن نعود إليهخ الآن، يمكن تعريفه_ فيما أعتقد، بأنه ثناء ولوم يوجهه الشخص إلى نفسه فيما يتعلق ببعض التصرفات موضع التفكير. ويكون ذلك عند معظم الناس أنعاساً للثناء واللو اللذين ستوجههما لهم مجتمعاتهم، ولكنه عند بعض الناس يتسم بطابع فردي أكثر، بسبب خصائص عاطفية أو فكرية يتفردون بها. فرجل يكره الألم كرهاً غير عادي قد يصبح من أنصار عدم تشريح الأحياء ومن معارضي الإعدام. وقد يرفض رجل يحترم الكتب المقدسة أحتراماً غير عادي أن يقسم بالله. ويعتقد المورومون أن التدخين شر، لأن كتابهم المقدس يحؤم أستعمال الطباق. وأعتبر تولستوى وغاندي، في أخريات حياتهما أن العملية الجنسية شر حتى بين زوجين، وأنا لا أعرف أسبابهما بالضبط ولكني أشك في أنها تماثل الأسباب التي سردها القديس أوجستين في كتابه «مدينة الله» دفاعاً عن فكرة تختلف عن رأيهما أختلافاً طفيفاً. وبمثل هذه الطرق تختلف معايير الثناء واللوم بين الرجل وجيرانه، فإذا كان الرجل ذا ضمير حي فإنه سيتبع

معاييره هو لا معاييرهم.

وقد نستطيع أن نميز بين الصواب «الشخصي» والصواب «الموضوعي» بأن نقول أن سلوك الإنسان يوصف بأنه «شخصي» عندما يكون ما حبذه ضميره هو، ولكن ذلك لا يضمن له الصواب «الموضوعي». وفي هذه الحالة يكون السؤال «ماذا يجب علي أن أفعل؟» سؤالا يحتمل أكثر من معنى. فإذا أخذت كلمة «يجب» بمعنى الصواب الشخصي، فيجب علي أن أتبع ما يمليه ضميري، ولكنها أذا أخذت بمعنى الصواب الموضوعي (الذي لم يزل يتطلب تعريفاً) فإن تصرفي ينبغي أن يمر بأختبار أقل «شخصية» قبل أن يحظى بالتحبيذ. وإذا أعترفنا بأن الضمائر ليست كلها كاملة، وهو في نظري ما لا بد أن نعترف به، فسيتعين علينا أن نبحث عن تصور «للصواب الموضوعي» يمكن بواسطته الحكم على الضمائر.

وأنا شخصياً أعتقد أن«الصواب الموضوعي» تصور غير قابل للتحديد: ولكنه قابل للتعريف، في حدود قابليته لذلك، على أساس من رغبات أشخاص آخرين غير صاحب التصرف، أو بالأحرى، رغبات أشخاص كثيرين من بينهم صاحب التصرف. والهدف الأساسي من الأخلاق هو الحث على السلوك الذي يخدم مصلحة الجماعة وليس مصلحة الفرد وحده. وأرى أن التصرف «الصائب موضوعيا» هو التصرف الذي يخدم أكثر من غيره مصالح الجماعة التي تعتبر لها السيادة الأخلاقية. والصعوبة هي أن عريف هذه الجماعة سيختلف بأختلاف الناس والظروف. فقد تكون الجماعة هي العائلة أو المؤسسة أو الأمة أو الكنيسة أو الجنس البشري كمجموعة، بل وقد تكون أكبر من الجنس البشري كله فتضم جميع الكائنات الشاعرة. ويتوقف أختيار أي هذه الجماعات في تعريف (الصواب الموضوعي) على مجموعة الناس التي تقوم بعملية التعريف. ففي (مجلس عائلة)

فرنسية تكون العائلة هي الجماعة المقصودة، وفي اجتماع حملة الأسهم تكون المؤسسة، وفي المحكمة العسكرية تكون الأمة، وعند محاكمة قسيس خرج على النظام تكون الكنيسة. وفي محاكمة مجرمي الحرب تكون مصالح الجنس البشري هي السائدة في الظاهر. وعند تنظيم القوانين الخاصة بتشريح الأحياء فإن الحيوانات لا بد من إفتراض أنها تستطيع، عن طريق التصور أن تدافع عن قضيتها.

فهل هناك أي أساس نظري لتفضل إحدى هذه الجماعات على غيرها كأساس لتعريف «الصواب الموضوعي». أنا لا أرى أن هناك مثل هذا الأساس. ففي فصل سابق عرفت «الصواب» بالإشارة إلى إشباع الرغبة بصفة عامة، ويعني ذلك أن يؤخذ في الأعتبار جميع الكائنات الشاعرة. بيد أني لا أعرف كيف ندحض، بواسطة حجج منطقية بحتة، حجة شخص يذهب إلى أن رغبات الألمان وحدها يجب أن تؤخذ في الأعتبار. أن هذا الرأي قد دحض في ساحة القتال، ولكن هل يمكن دحضه في الدراسة؟ وعندما أقول أنه دحض في ساحة القتال فهل معنى ذلك أني أعترف بأن ألمانيا لو كانت أنتصرت لكان هذا الرأي سليماً؟ إني بطبيعة الحال لا أقول ذلك ولا أؤمن به، فدعنا نرى ماذا يقال في الناحية الأخرى.

إذا كان يراد لمفهوم «الصواب الموضوعي» أن يخدم أي هدف، فلا بد له أن يستوفيي شرطين، الأول نظري والآخر عملي. فالشرط النظري هو أنه يجب أن تكون هناك طريقة ما لمعرفة أي أنواع التصرفات «صائبة موضوعيا»، والعملي هو، على الأقل بالنسبة لبعض الناس، حقيقة أن أي تصرف عتبر صائباً موضوعياً يجب أن يكون هو نفسه دافعا إلى تنفيذه.

ودعنا أولاً نأخذ وجهة النظر التي تقول بأن «الصواب الموضوعي» غير قابل للتعريف. ففي هذه الحالة، إذا كان سيعرف عنه شيء، لا بد أن يكون هناك

على الأقل قضية واحدة من قضاياه، مما يلا يمكن إثباته، ندرك صحتها عن طريق نوع من الحدس الأخلاقي. وأستطيع أن أقول أن لدي مثل هذا الحدس وأنه يخبرني أن التصرف الصائب موضوعياً هو الذي يحتمل أن يؤدي أكثر من غيره إلى تدعيم الخير العام. فإذا أتفق جميع الناس معي فقد تكون هذه النظرية مقبولة. وهي، على أي الأحوال، مما لا سبيل إلى دحضه منطقيا، فأنت لا تستطيع أن تقبت أنه ليس هناك مثل هذا المفهوم، أو أني لا أعرف ما أقول إني أعرفه. بيد أنه من الناحية الأخرى لا أستطيع أنا أن أقيم الدلل على خطئك إذا قلت أن العمل الصائب موضوعيا هو ذلك الذي يدعم خيرك، أو خير الألمان، أو خير الرجل الأبيض. وسأضطر، لو حاولت مناقشتك، أن ألجأ إلى القذف. فأني أستطيع أن أقول: سيدي، إنك تسيء أستعمال التعبيرات. إن الحدس الأخلاقي موهبة نبيلة واضح أنها ليست لديك. إنها موهبة تعلم الأرتفاع فوق مستوى المصالح الخاصة وتتطلب منك أن تخرج عن نطاق نفسك وتنظر إلى العالم في غير تحيز مثل الآلهة، إنها في ميدان التصرفات تقابل النظرة العلمية في ميدان الفكر. ولكن الأمر معك مختلف، فأنت ملتصق بالثرى مقيد بأحداث ميلادك، إنك شقي تعس تزحف على يديك ولا تستطيع التحررمن أصفاد، هنا، والآن.

إني أستطيع أن أقول ذلك مع كل ما تستطيع مهارتي البلاغية أن تضفيه عليه من تنميق وتزويق، ولكن هل يؤدي ذلك إلى إقناع محدثي؟ قد يتم ذلك إذا كان محدثي يحمل فعلا إحتراماً عميقاً لي، أو إذا كان صبيا في مدرسة تعرض سنين طويلة لدعايتي الخفية. ولكنه إذا كان نازيا وكنت أنا سجينه، فإنه سيكتفي بأن يعرضني للتعذيب والجوع حتى أعترف بأنه أقوى حجة مني. وقد أكرهه وأحتقره لهذا، ولكني لن أستطيع أن أدحض حجته. ومن ثم فقد يبدو أ الخلاف كله يقع في ميدان المشاعر والانفعالات، وليس في ميدان الحقيقة والخطأ النظريين.

وقد يقال إني أتنازل عن أكثر مما يتطلبه مني الأمر، فقد تكون هناك موهبة للحدس الأخلاقي، وإني أملكها، وإن كان هناك كثيرون حرموا منها. إن قصة هـ. ج. ويلز «بلاد المكفوفين» تسرد جهود رجل يتمتع بنظره العادي في إقناع السكان المكفوفين بأنه يمتلك موهبة حرموا منها، ولكنه يفشل، وفي النهاية يقررون قلع عينيه ليشفى من وهمه. وقد كون نفس الوضع مع الحدس الأخلاقي، إذا كان معظم تامتس غير مبصرين من الناحية الأخلاقية فإن الأغلب أن مصير أولئك الذين يتحلون بالادراك الأخلاقي سيكون مشابها لمصير بكل قصة ويلز. وفي الواقع ينطوي تاريخ المصلحين الأخلاقيين على ما يؤيد هذا الرأي.

لنسأل: ما الذي يحدد، من بين الوقائع السيكلوجية، وجهة نظر الإنسان فيما هو صائب موضوعيا؟ هناك، أولا، القواعد الأخلاقية التي يتعلمها في صباه، مثل تلك التي تتضمنها الوصايا العشر. بيد أنه إذا كان شخصاً مفكراً، يميل إلى الفلسفة الأخلاقية والسياسية، فسيبحث عن مبدأ موحد يمكن أستخلاص القواعد الأخلاقية منه، وسيدرك أنه إذا أراد لمبدئه أن يحظى بقبول على نطاق واسع فعليه ألا يختار مبدأ يعطي مركزاً خاصاً لنفسه أو لجماعة ينتمي إليها، إلا إذا كان يعتقد أنه أو جماعته من القوة بحيث يمكن معها السيطرة على العالم، ونحن جيمعاً نعتقد أن هذه السيطرة ممكنة فيما يتعلق بالإنسان ضد الحيوان. كما نعلم أننا، بصفة عامة، نستطيع أن نرغم اليحوان على التصرف بطرقة تدعم مصالحنا: فالخراف والماشية تعطينا الصوف واللبن واللحم، والنمور تزأر خلف قضبان من الحديد لتدخل السرور إلى قلوب أطفالنا بدلاً من أن تأكلنا عندما يروق لها، وكاز هذا هو الوضع بالنسبة للسود من البشر طوال الفترة التي استمرت فيها تجارة الرقيق. ويدل ذلك على أن الصواب الموضوعي يعرف عادة بالإحالة إلى جماعة سائدة طالما كانت سيادتها ليست محل جدل، أما إذا لم يكن هناك مثل هذه

الجماعة فإن فيلسوفنا الأخلاقي يجب عليه أن يوسع أفقه إذا أراد أن يحظى مذهبه بالقبول العام.

وهناك، كما رأينا، طريقتان، يمكن بواسطتهما جعل القواعد الأخلاقية عامة. والأولى هي تعريف «الخير العام» والقول بأن كل الناس يجب عليهم أن يسعوا لتحقيقه. والثانية هي تعريف «الخير الخاص» لفرد أو جماعة والقول بأن كل فرد يجب عليه أن يسعى لتحقيق خيره هو أو خير جماعته. والرأي القائل بأن كل فرد يجب أن يسعى لتحقييق خير جماعته، (لا خيره هو) هو الرأي الذي لابد أن يعتنقه أولئك الذين يجعلون الوطنية أو الولاء للعائلة الواجب الأسمى. وعلى هذا الرأي، كما رأينا، اعتراضات مستمدة من أنه لا يوجد سبب يمكن اكتشافه لتفضيل إحدى الجماعات التي ينتمي إليها الإنسان على غيرها: فالعائلة والأمة والطبقة والعقيدة لها جميعا حقوق على الإنسان، ولا توجد حجة تثبت أن السيادة الأخلاقية يجب أن تمنح لأي منها.

وهكذا يبقى لدينا وجهتا نظر فيما يتعلق بتحديد ما هو الصائب موضوعيا. فقد نقول: «إن من الصواب موضوعيا أن يعمل كل إنسان على تحقيق خيره هو»، أو قد نقول: «إن من الصواب موضوعياً أن يعمل كل إنسان على تحقيق الخير العام، ونحن في ذلك ما زلنا نتناول «الصواب الموضوعي» بأعتباره شيئاً غير قابل للتعريف، كما أننا نفترض أنه من الممكن أن نستقر على إحدى القضيتين السابقتين عن طريق المناقشة أو الحدس الأخلاقي، لا عن طريق التعريف.

ودعنا أولا نأخذ الرأي الأناني بين الرأيين، ولا ننسى في الوقت أننا عرفنا «الخير» بأنه «إشباع رغبة». إني قد أكون أريحيا إلى حد أن رغبتي هي تحقيق الخير العام أكثر من أي شيء آخر، وفي هذه الحالة يتطابق «خيري» مع «الخير العام». وتؤدي إلى قاعدتانا إلى نفس النتائج. أو قد تكون أيضاً أشد رغباتي، وإن كانت

متصلة بشخصي، إلاّ أنها من النوع الذي يدفع إلى تصرفات تؤدي فقط إلى تحقيق الخير العام، وقد يحدث ذلك مثلا، إذا كانت أشد رغباتي ان أكون أريحيا أو أن أترك بين الناس ذكرى حسنة لا تموت. والنظم الأخلاقية الأنانية، بالمعنى الذي نتناوله في الوقت الحاضر، ليس من الضروري أن تكون أنانية بالعنى المألوف. فالرواقيون مثلا كانوا يذهبون إلى أنه ينبغي على كل إنسان أن يهدف نحو فضيلته هو، ولكنهم قالوا إنه إذ يفعل ذلك إنما يعمل على تدعيم الخير العام. بيد أنهم لا يعرفون «الخير» «بأنه إشباع رغبة»، فبعض الرغبات فقط هي التي لها أهداف حسنة. فإذا كنت ترغب المال أو السلطان أو أيا من عروض الرضا الدنيوي، فأنك ترغب ما لا قيمة له: إن الفضيلة وحدها هي الخير الحقيقي، والفضيلة وحدها هي ما جب على الرجل الفاضل أن يهدف إليه. والفضيلة هي العمل طبقاً لمشيئة الله.

ومن ثم أصبح واجبا علينا أن نبحث في إمكان تقسيم الرغبة إلى حسنة وسيئة ووسط، لا بالسيئة ولا هي بالحسنة. لقد رأينا فعلا أن مثل هذا التقسيم ممكن عندما يعرف «الخير» بأنه «إشباع رغبة»، حيث أن بعض أنواع الرغبات «متفق الإمكان» وبعضها غير ذلك. بيد أن تقسيما على هذا الأساس يكون مشتقا، ويتناول الرغبات باعتبارها وسائل فحسب. ولكن الأخلاق الرواقية تتطلب منا اعتبار بعض الرغبات سيئة في ذاتها وبعضها حسنة في ذاتها، أو على الأصح أننا يجب أن نعتبر التصرفات التي توحي بها رغبات معينة خطأً في ذاتها والتصرفات التي توحي بها رغبات أخرى صائبة في ذاتها. فلنا أن نقول مثلا: إن التصرفات التي يوحي بها الحقد خطأً والتصرفات التي يوحي بها الحب صائبة. ونحن نفترض أن اعتناق هذا الرأي إنما يقوم على الصفات الذاتية لمثل هذه التصرفات لا على نتائجها، كما أننا نفترض أن إعتناقه مترتب على حدس أخلاقي.

واعتراض على هذا الرأي يكون، أننا في الواقع نفضل الحب على الحقد لأنه يؤدي إلى قدر أكبر من مجموع إشباع الرغبات، وأنه عندما يطرح «المحظور» والخرافات جانباً فإن ما يبقى بعد ذلك من قواعد يبدو أنها مستمدة من الحدس الأخلاقي، يمكن استخلاصه تماما من مبدأ واحد هو أنه من الصواب الموضوعي أن يعمل المرء على تحقيق الخير العام، وأن هذا المبدأ يمكن، على هذا الأساس، قبوله باعتباره بديلاً لعدة «أحداس» ثانوية.

ومع ذلك هذا لا يضع حدا للرأي القائل بأن بعض الرغبات بذاتها أكثر إتصالا بالموضوع من غيرها عند تحديد ما هو الصواب الموضوعي. فمن الناحية السيكلوجية أنا مرغم على السعي إلى تحقيق «خيري»، وذلك يعني: أني سأتصرف دائماً بدافع من الرغبة هي بالضرورة رغبتي. وعندما نواجه القضيتين: (١) سأسعى لتحقيق «خيري»، (٢) يجب علي أن أسعى لتحقيق الخر العام، وواضح أن القضية الثانية ليست لها أية قيمة عملة إلا إذا كانت هناك وسائل تدفعني إلى الرغبة في الخير العام، أو على الأقل تدفعني إلى التصرف بطرق تؤدي إلى تدعيم الخير العام. والأخيرة مسألة تتعلق بالموائمة بين الصالح العام والخاص، ويعمل على تحقيقها (أو ينبغي أن يعمل) القانون الجنائي والنظام الأقتصادي وتوجيه الثناء واللوم ولكني إذا رغبت عن النظام الاجتماعي، ومن ثم يمكن أن نقول عن هذه الرغبة أنها رغبة «حسنة». وبصفة عامة يمكننا أن نصف الرغبات التي تدفعني للعمل على تدعيم الخير العام بطبيعتها الذاتية، وليس بفضل النظام الاجتماعي فحسب، رغبات «حسنة» أو لعله يكون من الأفضل أن نصفها بأنها رغبات «صائبة» وبناء على ذلك فإن مثل هذه الرغبات جديرة بأن تحظى باحترام أخلاقي أكثر من تلك التي تتعارض والمصالح العامة للمجتمع.

وعندما نجد أنفسنا، ونحن نحاول وضع فلسفة أخلاقية، أي نوع من

التصرفات هو الصائب موضوعيا، فإننا سنكون متأثريم، سواء أدركنا ذلك أم لا، برغباتنا. ولكن من المحتمل أننا لا نكون متأثرين بجميع رغباتنا، أو على الأقل ليس بها جميعا بقدر متساو. وسندرك أن ما نبحث عنه هو القواعد «العامة»، وأن الهدف من التصرف الاخلاقي بصفة عامة يجب ألا تنطوي على ما يتعلق بأنفسنا بصفة خاصة. إذ أن وجهة النظر القائلة بأن عى كل إنسان أن يسعى لتحقيق مصالحه وجهة نظر مكنة منطقياً، أما تلك التي تقول بأن الجميع يجب أن يعملوا لتحقيق مصالح مستر «أ» فأنها تكون نظرية غير معقلة، إلا إذا كان «أ» ملكا مطلقا أو بوذا متجسدا أو شيئاً آخر من هذا القبيل، وفي هذه الحالة يمكن صياغة القاعدة العامة دون ذكر مستر «أ» بالأسم. يجب علينا جميعاً أن نخدم الملك «قاعدة يمكن أن تكون مقبولة في القوات المسلحة بيد أنه إذا كان «أ» هو الملك فإن قولنا «يجب عيلنا جميعا أن نخدم «أ» «يكون مضللا،، لأن «أ» قد يتناول عن العرش ويكون واجبنا عندئذ ننحو خليفته. وهكذا نجد لدينا أول مبدأ فيما يتعلق بقواعد الصواب الموضوعي: يجب أن تكون صياغتها، دون ذكر إسم أي فرد ممكنة.

وقد نميز بين طبقات مختلفة من الأفراد دون أن نخرق هذه القاعدة. والتمييز المألوف أكثر من غيره، في الفلسفة الأخلاقية، هو التميز بين الأتقياء والآثمين. فكثيرا من علماء اللاهوت ذهبوا إلى أن العدالة خير كحقيقة، وأنه بناء على ذلك سيحظى الأخيار بالنعيم الأبدي بينما سيقاسي الآثمون العذاب الأبدي. وقال هؤلاء العلماء أن واجبنا في هذه الحياة الدنيوية أن نحذو حذو المشيئة الالهية ما استطعنا إلى ذلك سبيلا بأن نثيب الأخيار ونعاقب الأشرار_ ليس الهدف من العقاب كله أن نمنعهم عن الشر أو نصلح حالهم، ولكنه عقاب يحمل جزئياً معنى الجزاء البحت. وهذا الرأي أقل إنتشاراً في الوقت الحاضر منه في الأزمنة الماضية.

فمعظم الناس الآن ينظرون إلى القانون الجنائي على أن الغرض منه هو منع الجريمة، كما أن الإعتقاد في الجحيم قد هجر أو أصبح واهيا. ولكن يظل ممكنا من الناحية المنطقية الرأي القائل بأننا يجب أن نحب أنواعاً معينة من الناس ونكره أنواعا اخرى بالمعنى المطلق الذي يتضمن أن أشباع رغبات الذين ينبغي أن نكرههم يعتبر «شراً»، وأن إحباط رغباتهم يعتبر «خيراً». فماذا يمكن أن يقال في مواجهة هذا الرأي.

هناك أولا حجة يوصي بها الحرص؛ وهي مع ذلك غير كافية وسطحية إلى حد ما، فقد يقال إن الحقد يولد الحقد، وأن عالما يشجع فيه الحقد يكون مليئا بالنزاع إلى حد أنه لن يستطيع أحد أن يتمتع فيه بحياة طيبة. وهذه الحجة غير كافية إذا كانت طبقة الأشخاص المراد كرههم صغيرة وبلا حول، كما لو كانت تتكون مثلا ممن يرتكبون جريمة نادرة الحدوث مثل قتل الآباء. وهي إلى جانب ذلك حجة سطحية حيث أن الرجل الفاضل لن يتقاعس عن الأفعال الفاضلة بمجرد أنها ستجلب المتاعب، إلا إذا كان مقتنعاً فعلا بأن العكس هو ما يجب أن يكون هدف الفعل الفاضل.

وعندما نبحث عن حجة أخرى مقنعة تدحض هذا الرأس فقد نجد حجة عقلية أو حجة تقوم على أساس من مشاعرنا. فمن الناحية العقلية قد نقول أن «الخطيئة» تصور خاطيء حيث أن تصرفات كل إنسان تحددها ظروفه التي ليس له عليها إلا سلطان جزئي جداً. (وسأبحث هذا الرأي في الفصل التالي). ومن الناحية العاطفية قد نجد في أنفسنا إما شعوراً سلبياً بعدم التحيز أو شعوراً إيجابياً بالخير نحو الجميع، وأي من الشعورين سيحول إذا كان الأحساس به قوياً، بيننا وبين أن نعتنق مذهباً أخلاقياً بقسم الجنس البشري إلى فئات بعضها يفضل بعضا. بيد أنه لا يمكن إثبات أن أيا من الشعورين حجة مقنعة مع رجل تختلف عواطفه عنا.

وقد حان الوقت نخلص بما يمكن إستخلاصه من المناقشات السابقة التي يغلب عليها طابع الجدل بعض الشيء.

هناك مفهوم «للصواب الشخصي» واضح ومحدد: أن تصرفا يكون «صائباً شخصياً» إذا كان المتصرف يحس نحوه بشعور التحبيذ، ويكون «خطأ شخصيا» إذا كان شعور المتصرف نحوه هو عدم التحبيذ. إلا أننا إذا قلنا «أن الإنسان يجب عليه أن يفعل ما هو صائب شخصيا بالنسبة له»، فسنجد أنفسنا نواجه متناقضات لا تحتمل وهكذا نجد أننا مدفوعون إلى البحث عن مفهوم «للصواب الموضوعي» يصلح لجميع الناس، ويمكننا من الوصول إلى قواعد أخلاقية عامة. «ونستطيع» أن نقول إن هناك مثل هذا المفهوم، وأنه مفهوم غير قابل للتعريف، وأن لدينا قدرة على الحدس الأخلاقي تمكننا من أن نحدد أن ذلك النوع من التصرفات صائب موضوعيا بينما النوع المضاد له من التصرفات خطأ موضوعيا. فإذا قلنا ذلك فليس هناك من يستطيع إثبات خطئنا، ولكنا لا نستطيع أن نثبت لغيرنا، ممن ينكرون الحدس الأخلاقي أو ممن لديهم حدس أخلاقي يختلف عما لدينا، أننا على صواب. وعندما نبحث في أسباب ما يال عنه أنه حدس أخلاقي فإننا نجد مصدرها الأساسي في مشاعر الثناء واللوم السائدة في بيئتنا الاجتماعية، بيد أن بعض السبب يرجع أيضاً إلى مشاعرنا الشخصية من حب وكره وسيطرة وخضوع، وهكذا. والخلاف فيما يتعلق بالقواعد الأخلاقية يرجع بعضهم إلى أختلاف في الوقائع (مثل إمكان وجود السحر)، كما يرجع بعضها أيضاً إلى الفروق العاطفية بين الأفراد أو الجماعات. ومن ثم يبدو أنه ليس هناك ما يدعو إلى إقتراض أشياء مثل «الحدس الأخلاقي»؛ وعندما أقول أن تصرفا ما «صزاب موضوعيا» فإني في الواقع أعبر عن شعور، ولو أن الأمر يبدو من الناحية اللغوية وكأني أؤكد حقيقة.

ويتبع هذا أن ليس هناك شيء موضوعي حقافي المفهوم المفترض «الصواب الموضوعي»، إلا في حدود أتفاق رغبات أشخاص مختلفين.

وعندما أقول: «إن التصرف الضائب هو تصرف يهدف إلى أكبر قدر ممكن من إضباع رغبات المخلوقات الشاعرة»، فإن ذلك قد لا يخرج عن أني إنما أقدم تعريفا لفظيا لكلمة «صواب» فحسب، ولكني في الواقع أعني شيئاً أكثر من ذلك بكل تأكيد. فإني أعني (أ) أني أحس بالتحبيذ نحو هذه التصرفات، (٢) أن لدي إما شعور بعدم التحيز أو بالرغبة في التحيز أو كليهما، مما يجعلني أعزف عن تفضيل «خير» شخص على «خير » مساو له لشخص آخر. (٣) وأن رأيي مما يكن أن يعتنقه جميع الناس، وهو أمر لا يتأتى إذا أدعيت مثلاً أن «خيري» هو جماع الخير، وأخيراً (٤) إني أود لو أن جميع الناس أعتنقوا رأيي.

ويتبع ذلك أن الجدل الأخلاقي، عندما لا يكون مجرد البحث عن خير الوسائل لتحقيق هذف بذاته، يختلف عن الجدل العلمي في أنه موجه إلى المشاعر، بيد أنه قد يختفي خلف صيغة تقرير حقيقة. ويجب ألا نفترض بناء على ذلك أن الجدل الأخلاقي بقصد الأقناع غير ممكن، فالتأثير على المشاعر عن طريق المناقشة في سهولة التأثير على المعتقدات العقلية تماما، إذا لم يكن أسهل. ولكن الصعوبة القائمة هي أنه من المفروض في المناقشة العقلية وجود مستوى معين من الحقيقة اللاشخصية نهدف إليها، بينما لا يوجد مثل هذا المستوى في المناقشة الأخلاقية على أساس وجهة النظر التي سردناها. وهذه الصعوبة حقيقية وعميقة. وسأتناول في فصل مقبل مدى هذه الصعوبة.

الفصل السابع

الخطيئة

إن معنى الخطيئة ان إحدى الحقائق السيكلوجية المسيطرة في التاريخ، وما زال في الوقت الحاضر يلعب دوراً من الأهمية بمكان في الحياة العقلية لجزء كبير من البشرية. بيد أنه بالرغم من أن «معنى» الخطيئة مما يمكن تمييزه وتعريفه بسهولة، فإن «مفهوم» الخطيئة غامض، خاصة إذا حاولنا تفسيره بعبارات غير دينية. وأريد أن أتناول في هذا الفصل معنى الخطيئة سيكولوجيا وتاريخياً، ثم أبحث هل هناك أي مفهوم غير ديني يمكن بمقتضاه إقامة هذا الشعور على أساس عقلي.

إن بعض الأشخاص «المتنورن» يعتقدون أنهم ثبينوا حقيقة «الخطيئة» وأنهم طرحوا جانبا مجموعة المعتقدات والمشاعر المعقدة التي نرتبط بها. ولكن معظم هؤلاء الناس، إذا وفقنا في بحث حالتهم، نجدهم لم ينبذوا سوى جزء بارز من النظام السائد_ كتحريم الزنا مثلا_ ولكنهم احتفظوا مع ذلك بنظام أخلاقي خاص بهم يطبقونه بحذافيره. فمثلا قد يكون هذا الشخص «المتنور» من المتآمرين اليساريين في بلد فاشي. وقد يعتبر نفسه محقاً، في سبيل تحقيق أهدافه العامة، في الاحتيال على بعض زملائه غير متحمسين في الحركة وخداعهم، وفي السرقة من أرصدة الرجعين، وفي مطارحة فتاة الغرام وهو غير مخلص لاكتشاف بعض أسرار، وفي القتل العمد إذا بدا أن الموقف يتطلب ذلك. وقد يكون ممن يسخرون بشدة وبلا انقطاع من الأوضاع الأخلاقية التقليدية. ومع ذلك فإن هذا الرجل نفسه إذا قبض عليه واستعملت معه وسائل التعذيب بقصد اكتشاف شركائه، قد يبدي شجاعة وقوة احتمال لا يقدر عليهما الكثيرون ممن يعتبرونه

شريرا من الناحية الأخلاقية. وإذا استسلم في النهاية وخان زملاءه فالغالب أنه سيحس إحساسا عميقا بالعالر قد يدفعه إلى الانتحار. أو لنأخذ مثلا آخر يختلف عن ذلك إختلافاً تاماً. ان رجلاً، مثل بطل قصة برناردشو «مشكلة الطبيب»، قد يكون وضيعاً من الناحية الخلقية في جمع شئونه فيما عدا كل ما يتعلق بوعيه الفني، وفي هذه الناحية وحدها قد تحمل تضحيات مؤلمة. ولست على استعداد للقول بأن جميع الناس لديهم تصرفات معينة يحسون بأنها «خطيئة»، بل إني مستعد لتصديق أن هناك آدميين مجردين من الحياء تماما، ولكني واثق أنهم قلة، وأنهم لا يوجدون بين أولئك الذين يدعون بأعلى صوتهم أنهم قد تحرروا من الاعتبارات الأخلاقية.

ويعلق معظم المحللين النفسيين أهمية كبيرة على الإحساس بالذنب أو الخطيئة، ويعتبره الكثيرون منهم جزءا من الطبيعة البشرية، وأنا لا أستطيع الاتفاق معهم في ذلك. فغني أعتقد أن الأصل السيكلوجي للأحساس بالذنب لدى الصغار هو الخوف من العقاب أو الاستهجان من جانب الوالدين ومن يقوم قامهم، ومع ذلك فإذا كان الإحساس بالذنب سيكون نتيجة للعقاب أو الاستهجان فمن الضروري أن تكون السلطة التي تعاقب أو تستهجن موضع الأحترام وليست مصدر خوف فقط، إذ أن رد الفعل الطبيعي للخوف وحده هو الخديعة أو الثورة. وأمر طبيعي أن يحترم الأطفال الصغار آباءهم، ولكن أولاد المدارس قد يكونون أقل احتراما نحو مدرسيهم، ويترتب على ذلك أن ما يحول بينهم وبين عدم الطاعة في كثير من الأحيان هو الخوف وحده وليس الإحساس بالخطيئة، فالإحساس بالخطيئة في عدم الطاعة لا بد أن يكون طاعة سلطة يحترمها الإنسان داخلياً ويعترف بها؛ فإن كلبا ضبط يسرق قطعة من اللحم قد يحس بهذا الإحساس إذا كان الذي ضبطه هو سيده، ولكنه لن يحس بذلك إذا كان من

ضبطه أجنبيا عنه.

بيد أن المحللين النفسيين محقون تماما في الرجوع بمصدر الإحساس بالخطيئة لدى الإنسان إلى السنوات الأولى من طفولته، ففي هذه السنين تكون وصايا الأبوين مقبولة دون جدال. ولكن النزعات تكون من القوة حيث يتعذر طاعة هذه الوصايا دائما، ولذا تكون تجارب الاستهجان كثيرة ومؤلمة، وكذلك الإغراء الذي قد يستتطاع مقاومته بنجاح. وقد ينسى الإنسان الاستهجان الأبوي في المراحل التالية من حياته، ومع ذلك فقد يظل هناك احساس بشيء مؤلم مرتبط بأنواع معينة من التصرفات، وقد يعبر هذا الاحساس عن نفسه بالاعتقاد بأن هذه التصرفات خطايا، أما بالنسبة أولئك الذين يعتقدون أن الخطيئة هي عدم الطاعة (الله الأب)، فان الفرق في التحول العاطفي عن الحالة السابقة فرق ضئيل.

بيد أن الكثيرين ممن لا يعتقدون في الله لديهم رغم ذلك إحساس بالخطيئة، وقد يكون ذلك مجرد تداعي لا شعوري مع الاستهجان الأبوي، أو قد يكون خوفا من قيام فكرة سيئة لدى «القطيع» الذي ينتمي إليه، عندما لا يكون الشخص متمرداً على معايير قطيعه. وأحيانا يكون استهجان الخاطيء نفسه، بصرف النظر تماما عما يعتقده الآخرون، هو السبب في احساسه بالخطيئة. بيد أن هذا لا يحتتمل وقوعه إلا مع أشخاص ممن يعتمدون على أنفسهم بشكل غير عادي أو ممن لديهم مواهب خارقة. فلو أن كولمبس أقلع عن محاولته اكتشاغ جزر الهند لما لامه أي شخص آخر على ذلك، بيد أننا نستطيع أن نتصور شعوره بالانحطاط في نظر نفسه. وقد طرد سير توماس مور من أكسفورد في شبابه لأنه أصر على دراسة الأغريقية رغم عدم تحبيذ أبيه وسلطات الجامعة لذلك ولا ريب في أنه لو استمع إلى نصيحة من هم أكبر منه سنا لأحس بالخطيئة رغم أن الجميع كانوا أثنوا عليه.

ولقد لعب الاحساس بالخطيئة دوراً مهما جدا في الدين، وخاصة في الدين المسيحي. فقد كان مصدرا من أهم مصادر قوة رجال الكنيسة في الكنيسة الكاثوليكية، كما كان له دور كبير في تسهيل انتصار الباباوات في نزاعهم الطويل مع الأباطرة. وبلغ هذا الإحساس أوجه من الناحية السيكلوجية والمذهبية في عهد القديس أوجستين. بيد أن أصله برجع إلى ما قبل العصور التاريخية إذ كان قد بلغ مرحلة كبيرة من النمو في جميع الأمم المتمدينة في التاريخ القديم. وكان في عهوده الأولى مرتبطا بتدنيس الطقوس الدينية وخرق «المحظور». وبين الاغريق، عمد «الأورفيون» (ORPHICS) والفلاسفة الذين تأثروا بهم إلى تأكيد أهمية الاحساس بالخطيئة، فقد قرن «الأورفيون»، كما فعل الهنود، الخطيئة بتقمص الأرواح: فالروح الآثمة تنتقل بعد الموت إلى جسم حيوان، ولكنها تتحرر من هذا الأسر بعد أجيال عديدة من التطهير وتعود إلى «عجلة الحياة». وكما قال أمبدوكليس: إذا اتبع طريق الشقاق أو حنث في القسم، فلا بد أن يهيم على وجهه ثلاثا لمدة عشرة آلاف سنة بعيداً عن دار النعيم، يولد بعد المرة طوال الوقت في جميع الصور الفانية.. وأنا الآن في إحدى هذه الصور، منفي أهيم بعيداً عن الآلهة، لأني وضعت ثقتي في نضال غير معقول».

ويقول في موضع آخر: «الويل لي إذ لم يدركني الموت قبل أن أرتكب الفعل الشرير فقد ابتلعت شفتاي المحرم» ويبدو من المحتمل أن «الفعل الشرير» المشار إليه هو أنه أكل البقول وأوراق نبات الغار، لأنه يقول «امتنع تماما عن أكل أوراق الغار»، ويقول أيضاً «أيها التعساء، ابتعدوا عن البقول»، وتصور لنا هذه الفقرات أن الخطيئة، كما كانت تفهم أصلا، لم تكن بالضرورة إلحاق الضرر بشخص آخر، ولكنها مجرد أمر محرم. وقد استمر هذا الاتجاه حتى أيامنا في كثير من تعاليم المذاهب الأرثوذكسية فيما يتعلق بأخلاقيات الجنس «SEX».

ويدين المفهوم المسيحي في الخطيئة لليهود بأكثر مما يدين للاغريق. فقد عزا الأنبياء «الأسر البابلي» إلى غضب الله الذي أثاره مزاولة العادات الوثنية الت استمرت سائدة عند ما كانت أرض إسرائيل مستقلة. وكانت الخطيئة في أول الأمر جماعية؛ وكانت العقوبة أيضاً جماعية، إلاّ أنه بالتدريج، عندما تعود اليهود على الاستقلال السياسي، أخذت وجهة نظر أكثر فردية تسود: فصار الفرد هو الذي يأثم والفرد هو الذي يُعاقب. ولفترة طويلة كان العقاب يُتوقع أبان هذه الحياة، مع ما يصاحب ذلك من الأعتقاد بأن الرخاء دليل الفضيلة، إلاّ أنه تبين بوضوح أثناء الاضطهاد في عهد «المكابيين MACCABEES»[١٠] أن أكثر الناس فضيلة هم أسوأ الناس حظا في هذه الحياة. وأدى ذلك إلى إنتشار الاعتقاد بوجود حياة مستقبلة فيها العقاب وفيا الثواب؛ حياة يلقى فيها أنتيوخوس العذاب وينتصر ضحاياه_ وه وجهة نظر انتقلت، مع بعض التعدلات المناسبة، إلى الكنيسة في عهدها الأول وشدت أزرها إبان الاضطهادات.

بيد أن الخطيئة تختلف من الناحية السيكلوجية اختلافا بتنا عندما نعزوها إلى أعدائنا عنها عندما نفكر فيها باعتبارها عيبا فينا، لأن الأولي تنطوي على الكبرياء والثانية على الشعور بالذلة. وقد بلغ الشعور بالذلة أقصى مداه في مذهب «الخطيئة الأولى» الذي جاء خير عرض له على لسان القديس أوجستين. فتبعاً لهذا المذهب خلق الله آدم وحواء متمتعين بحرية الإرادة ومنحهما قدرة التمييز بين الخير والشر. وعندما أكلا التفاحة اختارا الشر، وفي هذه اللحظة تسرب الفساد إلى روحيهما. ومنذ تلم اللحظة أصبحا وذريتهما غير قادرين على اختيار الخير بمحض إرادتهما دون مساعدة، وقد جعل الفضل الالهي وحده في مقدور الصفوة أن تحيا حياة فاضلة. ويسبغ الله فضله، دون أن نعرف لذلك قاعدة، على بعض

(١٠)أسرة عبقرية قاومت الغزاة من الرومان.

الذين عمدوا، وليس على أي شخص آخر باستثناء بعض البطارقة والأنبياء بذاتهم. أما بقية الجنس البشري، فبالرغم من أن مصيرهم المحتوم أن يأثموا لأن فضل الله مُنع عنهم، فقد حق عليهم أن يتعرضوا لغضب الله، لأنهم آثمون ينزل بهم الدمار الأبدي. ويعدد القديس أوجستين الخطايا التي يرتكبها الأطفال وهم على صدور أمهاتهم، ولا يحجم عن أن ينتهي إلى أن الأطفال الذين لم يُعمَّدوا مصيرهم الجحيم. وتذهب الصفوة إلى الجنة لأن الله اختارهم لأن يكونوا موضع رحمته: فهم فضلاء لأنهم المختارون لأنهم فضلاء.

إن هذا المذهب الفظ، رغم أن لوثر وكالفين قبلاه، لم يعد منذ عهدهم جزءاً من تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، ولا يقبله ف الوقت الحاضر إلاّ قلة ضئيلة من المسيحيين أيا كانت الشيعة التي ينتمون إليها. ومع ذلك فإن الجحيم ظل عنصراً غير قابل للجدل من عناصر الكثلكة، وإن كان عدد من يستحقون اللعنة قد أصبح أقل مما كان مفروضاً. كما أن الجحيم صار يُبرر بأنه العقاب المناسب للخطيئة.

إن مذهب الخطيئة الأولى، الذي نستحق عليه جميعاً العقاب بسبب خطيئة آدم، مذهب يبدو للكثيرين في الوقت الحاضر غير عادل، ولو أن هناك عدداً كبيراً من الناس لا يرون أي ظلم في المذاهب السياسية المماثلة التي يدعو لها البعض_ مثلا: عندما يذهب الناس إلى أن الأطفال الألمان الذين ولدوا منذ سنة ١٩٣٩ يجب أن يموتوا جوعاً لأن آبائهم لم يعارضوا النازي. بيد أن هذا يعتبر، حتى من ناحية مؤيديه، عدالة إنسانية فظة، وليس من النوع الذي ينسب إلى الله. ويعرض دكتور «تنانت» في كتابه «مفهوم الخطيئة» وجهة نظر علماء اللاهوت المتحررين الحديثين عرضاً جيداً. فتبعاً لما يقوله تتكون الخطيئة من تصرفات إرادية تتعارض شعوريا مع القوانين الأخلاقية المعروفة، ويُدرك أن القانون الأخلاقي هو

مشيئة الله عن طريق الوحي. ويتبع ذلك أن رجلا لا دين له لا يرتكب خطيئة. فهو يقول:

«إذا أكدنا ضرورة العنصر الديني في مفهوم الخطيئة، وإذا أخذنا بالتعريف النفساني للدين، فإنه يترتب على ذلك أن الأشخاص الذين لا دين لهم إن وجُد مثل هؤلاء الأشخاص_ أي الذين يعترفون بأن لديهم أفكار عن الألوهية أو عما فوق الطبيعة وأن ليس لديهم أي إحساس ديني من أي نوع كان_ لا يمكت اعتبارهم آثمين مطلقاً. بالمعنى الذي نتفق عليه فيما يتعلق بهذا التعبير، أيا كانت حياتهم شريرة من الناحية الأخلاقية، حتى من وجهة نظرهم هم».

ويصع معرفة ماذا يعني تماماً بهذا القول بسبب التحديدات التي تحيط به. فالمؤلف يعني بالتعريف «النفساني» للدين، كما أوضح قبل ذلك، ما يقبله الإنسان كدين، وليس ما يعتبره المسيحيون الدين الصحيح فحسب. إلا أن ما يقصده بقوله «من ليس لديهم إحساس ديني من أي نوع كان» غير واضح. فلدي شخصياً «إحساسات»_ مشاعر ومعتقدات أخلاقية_ يمكن أن يقوم بينهما وبين العقائد المسيحية أرتباط، ولكن ليس لدي «أفكار عن الألوهية أو ما فوق الطبيعة». ومن ثم فلست واثقاً إذا كنت ممن يستطيعون ارتكاب «الخطيئة» في نظر تنانت كما أني لست متأكداً إذا كان هناك. من وجهة نظري أنا، مفهوم يصلح لأن يسمي «الخطيئة». إني أعرف أن هناك تصرفات معينة لو أرتكبتها تملؤني عاراً. وأنا أعرف أن القسوة شيء كريه وأني أود لو لم توجد، وأنا أعرف أن قعودي عن استعمال أى مواهب قد تكون لدي إلى أقصى حد يبدو لي خيانة لمثل أعلى. ولكني لست واثقاً مطلقا كف يمكن إقامة هذه المشاعر على أساس عقلي، ولا ما إذا كانت النتيجة. لو أني نجحت في ذلك، ستؤدي إلى إيجاد تعريف «للخطيئة».

وإذا كانت «الخطيئة » تعني «عدم اطاعة ما نعرف من مشيئة الله»، فمن الواضح أن الخطيئة تكون مستحيلة بالنسبة لأولئك الذين لا يؤمنون بالله أو من يعتقدون أنهم لا يعرفون أرادته. ولكن إذا كانت «الخطيئة» تعني «عدم اطاعة صوت الضمير»، فإنها عندئذ يمكن أن توجد مستقلة عن المعتقدات الدينية. بيد أنها إذا كانت تعني ذلك فقط فغنها تفتقر إلى صفات ترتبط عادة بكلمة «خطيئة». فالناس تعتقد عادة أن الخطيئة تستحق العقاب، ليس فقط كمانع أو دافع للاصلاح، بل على أساس من العدالة المجردة. فعذاب الجحيم، كما يقول لنا رجال الدين، لا يجعل الأرواح المعذبة أفضل من الناحية الأخلاقية، بل على العكس أنها تظل تتقلب في الخطيئة أبد الآبدين، ولا تستطيع أن تفعل شيئاً آخر. بيد أن الاعتقاد في «الخطيئة» باعتبارها أمرا يستحق العذاب كمجرد جزاء اعتقاد لا يمكن المواءمة بينه وبين أي أخلاق تنطبق بأية صورة كانت على ما قلت به حتى الآن، بالرغم من أن هناك من قال بها مستقلة عن الدين، مثل ج.أ. مور في كتابه «مباديء الأخلاق **Principia Ethica**».وعندما يسود الأعتقاد بأن الجزاء لذاته ليس خيرا، فان مفهومي «العدالة» و «العقاب» يجب إعادة تفسيرهما.

فالعدالة، في تفسيرها الشرعي، قد تؤخذ على أنها تعني «الجزاء تبعا لما يستحقه الإنسان». ولكن عندما يكف الناس جميعا عن الدعوة إلى «العقوبة الجزائية» لذاتها فإنها لا تعني سوى المكافأة والعقاب على النسق الذي يحتمل معه تحقق أكبر قدر من الحث على السلوك المرغوب فيه إجتماعيا». فقد يحدث أحيانا أن الشخص الذي يتوقع أن يعاقب يتحول إلى الخير إذا عفى عنه، فمن الصواب في هذه الحالة أن يعفى عنه. وقد يحدث أيضا ان شخصا تصرف تصرفا مرغوبب=ا فيه اجتماعيا قد يضع أسوة يجب ألا تحتذي في ظروف مماثلة في الظاهر، وعلى هذا الأساس قد يكون من الأوفق معاقبته. (مثل عين نلسون

العمياء): وبالاختصار يجب أن يكون توقيع العقاب ومنح المكافأة على نسق يتفق وما يرغب فيه اجتماعيا من نتائجها، وليس تبعا لمعيار مطلق مفروض من الاستحقاق.

ومما لا ريب فيه أنه من الحكمة، كقاعدة عامة، أن يكافأ صاحب السلوك المرغوب فيه اجتماعيا، ويجازي صاحب السلوك المضر، بيد أن هناك استثناءات يمكن تصورها، بل ومن المحتمل أن تحدث فعلا من آن لآخر. كما أن مفهوما للعدالة كذلك الذي ينطوي عليه الاعتقاد في الجنة والنار لا يمكن الدفاع عنه إذا كان السلوك «الصائب» هو الذي يحقق إشباع الرغبات.

ويرتبط مفهوم «الخطيئة» ارتباطا وثيقا بالاعتقاد في حرية الإرادة لأنه إذا كانت تصرفاتنا تحددها عوامل لا سيطرة لنا عليها فإن العقاب الجرائي يكون مما لا يمكن تبريره. وأعتقد أن الأهمية الأخلاقية لحرية الإرادة يبالغ فيها أحيانا، بيد أنه لا يمكن إنكار أن الموضوع متصل «بالخطيئة»، ومن ثم يجب أن نقول شيئا عنه.

يجب أن تؤخذ «حرية الإرادة» على أنها تعني أن إرادة الفعل ليست دائما أو ليست بالضرورة، نتيجة لأسباب سابقة. بيد أن الكلمة «سبب» ليس لها المعنى الواضح الذي نستطيع أن نتمناه. وأول خطوة نحو توضيحها هو استبدال كلمة «سبب» بعبارة«قانون السببية»: فنقول إن حدثا ما «يتحدد» بأحداث سابقة إذا كان هناك قانون يمكن بواسطته الاستدلال على هذا الحدث عندما يوجد عدد كاف نعرفه من الأحداث السابقة، فنحن نستطيع أن نتنبأ بحركات الكواكب لأنها تنشأ عن قانون الجاذبية، وتكون التصرفات البشرية أحيانا مما يمكن التنبؤ به مثل ذلك تماما: فقد يكون من عادة مستر «أ» أن يذكر دائما كلما قابل شخصا غريبا أنه يعرف لورد «س»، بيد أننا لا نستطيع، كقاعدة عامة، أن نتنبأ بدقة بما

سيفعله الناس، وقد يكون ذلك راجعا إلى عدم معرفة كافية بالقوانين التي تتعلق بالأمر، أو قد يكون راجعا إلى عدم وجود قوانين ترتبط بصورة لا تتغير، تصرفات الإنسان بظروفه الماضية والحاضرة، والاحتمال الأخير، وهو احتمال حرية الإرادى، دائما يطرح جانبا إلا عندما يكون الناس في صدد التفكير في مشكلة حرية الإرادة فليس هناك من يقول: إنه لا فائدة من معاقبة السرقة لأن الناس من الآن فصاعدا قد يحبون العقاب، وليس هناك من يقول: إنه لا جدوى من إرسال خطاب لأن عامل البريد، وهو حر الإرادة، قد يقرر أن يسلمه إلى شخص آخر، وليس هناك من يقول: لا جدوى من دفع أجور لعمل تريد إنجازه لأن الناس قد يفضلون الموت جوعا، فلو أن حرية الإرادة كانت عامة لأصبح كل تنظيم اجتماعي مستحيلا، حيث أنه لن تكون هناك وسيلة للتأثير على تصرفات الناس.

ومن ثم، فبينما أقول، باعتباري فيلسوفا، أن مبدأ السببية العامة موضع جدل فإني، باعتباري فرداً مدركا، أقول أنه مبدأ لا غناء عنه كفرض سابق في تيسير الأمور. ولذا يجب علينا، للأغراض العملية، أن نفترض أن لإرادتنا فعل شيء ما أسبابا، كما يجب أن يكون نظامنا الأخلاقي متفقا مع هذا الأفتراض.

فالثناء واللوم، والمكافأة والعقاب، وكل الأجهزة التي يقو عليها القانون الجنائي لها أساس عقلي من النظرية الجبرية، وليس من نظرية حرية الإرادة، لأنها جميعاً أجهزة قصد بها أن تجعل إرادة الفعل متفقة مع مصالح المجتمع، أو ما يسود الاعتقاد أنه مصالح المجتمع. بيد أن مفهوم «الخطيئة» لا يقوم على أساس عقلي إلا مع افتراض حريو الإرادة لأنه بناء على النظرية الجبرية، عندما يفعل الإنسان مالا يريده المجتمع إنما يفعله لأن المجتمع لم يهيىء الدوافع المناسبة لتجعله لا يفعله، أو لعل المجتمع لم يستطع أن يهيىء الدوافع المناسبة. ونحن جميعا نرى الاحتمال الثاني في حالة الجنون: أن قاتلا مجنونا لا يمتنع عن القتل حتى ولو كان واثقا من أنه

سيشنق، ومن ثم فلا جدوى من شنقه، ولكن العقلاء، عندما يرتكبون جريمة القتل، يفعلون ذلك عادة وهم يأملون ألا يكتشف أمرهم، وهذا هو ما يجعل عقابهم عند اكتشاف أمرهم ذا أثر. والقتل يعاقب، لا لأنه خطيئة وأنه من الخير أن يعاني الآثمون، بل لأن المجتمع يريد أن يمنعه، ولأن الخوف من العقاب يجعل معظم الناس. يمتنعون عن ارتكابه. ويتفق ذلك تماما مع النظرية الجبرية، ولا يتفق مطلقاً مع نظرية حرية الإرادة.

وأخلص من ذلك إلى أن حرية الإرادة ليست جوهرية لأي نظام أخلاقي يقوم على أساس عقلي، ولكنها لازمة فقط للأخلاق الانتقامية التي تبرر وجود الجحيم، وتذهب إلى أن «الخطيئة» يجب أن تعاقب بصرف النظر عن أي خير قد يترتب على العقوبة. وأخلص أيضا إلى أن «الخطيئة» باستثناء الحالة التي يكون معناها فيها أنها التصرف الذي يشعر نحوه المتصرف أو المجتمع بعدم التحبيذ_ مفهوم خاطيء وضع على أساس تشجيع قسوة وشعور بالانتقام لا داعي لهما، عندما نعتقد أن الآخرين هم الخاطئون، وتشجيع إحساس بالوضاعة المريرة عندما نتهم أنفسنا بالخطيئة.

إلا أنه يجب ألا نفترض أننا إذ ننبذ مفهوم «الخطيئة» نذهب إلى أنه لا فارق هناك بين الفعل «الصائب» و «الخاطيء». فالتصرفات «الصائبة» هي تلك التي ينتج عن الثناء عليها فائدة، والتصرفات «الخاطئة» هي التي ينتج عن لومها فائدة. فالثناء واللوم يظلان باعتبارهما حافزان قويان يعملان على تشجيع السلوك الذي يخدم المصلحة العامة. وكذلك تبقى المكافأة والعقاب. بيد أنه فيما يتعلق بالعقاب يترتب على نبذ «الخطيئة» وجود اختلاف له بعض الأهمية العملية، لأنه بناء على وجهة النظر التي أدعو إليها يكون العقاب دائما شرا في ذاته، ولا يبرره إلا آثاره المانعة أو المصلحة. فلو أستطعنا أن نقنع الجمهور بأن

اللصوص يذهبون دائما إلى السجن، بينما نحن نحتفظ بهم في الواقع في جزيرة من جزر البحار الجنونية يعيشون فيها سعداء، لكان ذلك خيرا من العقاب، والأعتراض الوحيد على هذه الخطة إنها لا بد أن تكتشف أن آجلا أو عاجلا، وعندئذ يحدث طوفان من السرقات.

وما ينطبق على العقاب ينطبق أيضا على اللوم، فالخوف من اللوم مانع قوي جدا ولكن اللوم نفسه، عندما يرتكب الشخص ما يستحق عليه اللوم، شيء مؤلم، كقاعدة عامة، ولا يرجى من ورائه خير من الناحية الأخلاقية. فالشخص الذي يلام قد يتبرم باللوم وييأس من الحصول على حسن ظن المجتمع.

وتكون هذه النتيجة محتملة بصفة خاصة عندما يكون اللوم موجها، لا إلى فرد ولكن إلى جماعة. فبعد الحرب الأولى قال المنتصرون للألمان أنهم المذنبون الوحيدون في هذه الحرب، بل أنهم أرغموهم على توقيع وثيقة يتظاهرون فيها بالاعتراف بأنهم المذنبون الوحيدون. وبعد الحرب الثانية أصدر مونتجمري إعلانا يطلب فيه إلى الأباء الألمان أن يوضحوا لأطفالهم أن الجنود البريطانيين لم يستطيعوا أن يقابلوهم بوجه باش لأن آباءهم وأمهاتهم أشرارا. ولقد كان ذلك، في كلتا المناسبتين، عملا سيئا من الناحية السيكلوجية، وهو من النوع الذي يشجعه الاعتقاد في مذهب «الخطيئة». أننا جميعا نتاج ظرةوفنا، وإذا لم يرض ذلك جيراننا فعليهم أن يجدوا الوسائل الكفيلة باصلاحنا. ومن النادر جداً أن يكون الاستهجان الأخلاقي هو أفضل وسيلة لتحقيق هذا الهدف.

الفصل الثامن

الجدل الأخلاقي

الموضوع الذي أريد بحثه في هذا الفصل هو: عندما يختلف فردان، أو جماعتان فيما يتعلق بما هو مرغوب فيه، هل هناك أية وسائل لتحديد أيهما على صواب، وإذا كانت هناك مثل هذه الوسائل، فما هي؟ ودعنا نتناول قضية منتهية مثل الرق، حتى نتجنب إثار المشاعر في الموضوعات التي لك تزل محل جدل. لقد كان الرق مقبولاً زمناً طويلاً بلا مناقشة، ثم ثار جدل حول الموضوع استمر مائة عام ثم تقرر أن العالم يكون أفضل بدون الرق. فلو تخيلنا أنفسنا في فترة الجدل، فماذا يكون رأي الأخلاق فيما ينبغي أن تنتهي إليه؟

يوجد في أية قضية سياسية عملية ثلاثة أنواع من الخلافات يمكن أن ينطوي عليها الموضوع. فأولا: قد يكون الخلاف حول الوسائل وليس هناك خلاف حول الأهداف. ثانيا: قد يذهب فريق إلى أن بعض أنواع التصرفات شريرة في ذاتها، بصرف النظر عن نتائجها. بينما لا يعترف الفريق الآخر بوجود أية تصرفات شر في ذاتها على أية صورة. وثالثاً: قد يكون هناك خلاف حقيقي حول الغايات التي يجب على التصرفات البشرية أن تهدف نحوها. وتوجد هذه الأنواع الثلاثة من الخلاف في معظم الخلافات السياسية؛ بيد أنه من المهم أن نحتفظ بكل منها على حدة في المناقشة النظرية.

وفي كثير من الأحيان تكون الخلافات السياسية منصبة حقيقة على الوسائل، ولكنها في أحيان أكثر تبدو فقط أنها كذلك. فمثلا. الخلافات في الرأي

حول قاعدة الذهب تقوم حقيقة، كقاعدة عامة، على أساس من تقدير مزايا وعيوب نظم النقد المختلفة باعتبارها وسائل. بيد أننا عندما نتناول موضوعا مثل «الأربعين ساعة في الأسبوع» نجد أن آراء الناس فيما يتعلق بالوسائل تعتمد على أي الغايات تحظى بتقدرهم. فيقول أصحاب الأعمال أن الإنتاج سينقص إلى درجة تعتبر كارثة إذا خفض عدد ساعات العمل، بينما يقول الاخصائيون الذين يعطفون على العمال أن الزيادة في كفاءة العامل ستمنع أي نقص في الإنتاج؛ وواضح أن هناك عدداً معيناً من الساعات في اليوم يبلغ فيها العامل أقصى درجات إنتاجه، وأن هذا العدد لا بد أن يكون أكثر من صفر وأقل من ٢٤ ساعة (حيث أن الإنسان لابد أن يأكل وينام). وعندما كانت الرأسمالية في أوجها، كان أصحاب الأعمال يعتقدون أن ١٦ ساعة يومياً من العمل أمر معقول، ولكن من الواضح أن هذا التقدير مبالغ فيه. وإذا تبوأ العمل مركز السلطة المطلقة كما كان رأس المال في أوائل القرن التاسع عشر، فمن المحتمل أن يُحدد، بنفس الثقة، عدد من الساعات أقل ما ينبغي. ويوضح لنا ذلك قاعدة أن الخلافات فيما يتعلق بالوقائع كثيراً جداً ما تكون راجعة إلى أن أولئك الذين يتظاهرون بأنهم إنما يؤكدون الحقائق يكونون متأثرين بمصلحتهم في الموضوع، بيد أن ذلك لا يحدث لأن أحد الجانبين، أو كليهما، لديه أهداف لا يريد إعلانها لأن للرأي العام هدف يجب على الجانبين أن يدعيا أنهما يسعيان لتحقيقه. أما من وجهة نظر الجمهور عامة، الذي يستمع إلى خبراء الجانبين في دهشة، فإن الخلاف ينصب حقيقة على الوسائل لا على الغايات.

والخلاف حول الوسائل لا يثير قضايا أخلاقية، ولكن هل يحل محل هذا الخلاف، إذا كان له أن يحل إطلاقا، على أسس علمية. ففي الأيام التي كان فها الرق موضع جدل، كان معارضوه يقولون أنه مضيعة باعتباره وسيلة للإنتاج، بينما

كان مؤيدوه نكرون ذلك. وفي الواقع، لم كن معارضوه المتحمسون ليقبلوه حتى لو أمكن إثبات أنه ليس مضيعة، ولم يكن أنصاره المتحمسون لينقلبوا ضده حتى أن ثبت العكس. لقد كانت حجج الجانبين موجهة إلى جمور لم يستقر رأيه بعد، جمهور كان يريد بضائع قطنية رخيصة ولا يهمه كثيراً أن يعمل العبيد في المزارع الجنوبية أو يعمل الأطفال في مصانع لانكشاير. ولكن أولئك الذين كان الأمر يمسهم مباشرة لم يكن الرق وعمل الأطفال بالنسبة لهم قضيتين أخلاقيتين.

وإدراكنا أن اخلاف حول الوسائل ليس خلافا أخلاقيا، يخرد من دائرة الأخلاق جزءاً كبيراً من المسائل العملية التي يختلف عليها الناس.

وأنتقل الآن إلى الأساس الثاني للخلاف، أي عندما يذهب فريق، وليس الآخر، إلى أن نوعاً معيناً من التصرفات شر في ذاته بصرف النظر تماما عن نتائجها. فقد ينبذ رجل ممن يؤمنون بحقوق الإنسان الرق على هذا الأساس أو ينبذه شخ يتفق مع «كانط» في أن كل إنسان فرد يجب أن يكون غاية في ذاته. فالهندوس يعتقدون أن قتل البقرة، حتى عندما تكون في حالة شديدة من الألم، إثم بينما يذهب الشعب الإنجليزي الإنساني النزعة إلى أنه من القسوة الإبقاء على حياة البقر في هذه الظروف. وكان ذ«أنتيوخوس» الرابع (ANTIOCHUS IV) يعتقد أنه من المرغوب فية أن يضبغ جميع رعاياه بالصبغة اليونانية وأن برأوا من عاداتهم المحلية، ولكن اليهود أو على الأقل أولئك الأكثر بطولة من بينهم كانوا على استعداد لتفضيل الموت على أكل لحم الخنزير أو الإقلاع عن الطهارة. وكان «المنونيون» [11] المتشددون من أتباع جاكوب أمان في بنسلفانيا يحسون باستفظاع أخلاقي نحو الأزرار ويفضلون تحمل عذاب الاضطهاد على إرسال

---

[11] **Amish**_ نسبة إلى اتباع جاكوب آمان (**Ammann. J**) وهم المتشددون من الأنجيليون البروتستانت الذين عرفوا في القرن السابع عشر باسم المنونيين (**Mennonites**):

أطفالهم إلى مدارس الدولة.

فماذا تستطيعالحجة أن تفعل في مثل هذه الحالات؛ لا أظن أنها تستطيع التأثير بطريق مباشر. فليس هناك طريقة لإثبات أن الأزرار ليست من الأشياء التي تتنافى مع الأخلاق. ولكن مع العقل المتفتح والوقت الكافي الذي يتطلبه بحث الموضوع على نطاق واسع، توجد حجة ينبغي أن تترك أثرها في الباحث الصادق، وإن كانت ليست دامغة من الناحية المنطقية. ونوع الحجة التي أفكر فيها هو النوع الذي استعملته في الفصول الأولى لأثبت أن «الحسن» و«السيء» وليس «الصواب» و«الخطأ» هما المفهومان الأساسيان في الأخلاق، باعتبار أن التصرفات «الصائبة» هي التي يقصد بها آثار سيئة. فإذا استطعت أن تقنع أحد أتباع «جاكوب أمان»بواسطة درس طويل في علم السلالات والتاريخ، بأن ذلك صحيح فإنك تستطيع عندئذ أن تسأله: ما الضرر من الأزرار؟ فإذا أستطاع أن يثبت لك أن هناك ضرراً منها فعليك أن تقبل وجهة نظره، وإذا لم تستطع ذلك فعليه ان يقبل وجهة نظرك.

بيد أن هناك اعتباراً يجب التنبيه له فيما يتعلق بالأحكام المباشرة بصواب شيء ما أو خطئه. فعندما يبعث تصرف ما، مهما يكن بريئاً في ذاته، إحساسا حقيقياً بالاستفظاع لدى شخص من الأشخاص، فإنه لا يمكن أن يكون سعيداً إذا اضطر غلى أن شهد التصرف وهو ينفذ. فإذا كان لديك ضيف يعتقد أن لعب الورق يوم الأحد إثم وكان باقي ضيوفك لا يشعرون بمثل هذا الحرج، فإنك تكون غير كريم إذا تجاهلت شعوره. وفي مثل هذه الحالات يصبح التصرف الذي «يعتقد» أنه صواب أو خطأ (حسب كل حالة) حقيقة صوابا أو خطأ طالما ظل الأعتقاد باقيا. ولكن هذا لا يدل على أن الإعتقاد صحيح، بل يدل على أنه يولد رغبات وألوانا من النفور هي عناصر في تحديد ما هو «حسن» بمعنى إشباع الرغبات.

وفي الواقع أن مشاعر الناس بالإعجاب أو الاستفظاع فيما يتعلق بنوع ذاته من التصرفات هي، إذا ظلت باقية، من بين العوامل المهمة في تحديد الصواب والخطأ.

والأحوال التي تكون فيها الخلافات الأخلاقية أصعب ما تكون حلا على أساس عقلي هي تلك التي تتضمن خلافا حقيقيا حول الغايات. ومثل هذه الحالات أقل حدوثا مما يبدو لأول وهلة. فالأرستقراطيون الروسيون حتى منتصف القرن التاسع عشر كانوا ينظرون إلى فلاحيهم باعتبارهم شيئاً لا أهمية له، ليس لأنهم كانوا يتصورون مفهوما للخير مختلفاً عن مفهوم معارضيهم، بل لأنهم كانوا يعتقدون أن الفلاحين ليست لديهم نفس القدرة على الشعور كما لدى سادتهم. وقد أعطى تورجنيف في كتابه «صور صياد» (SPORT MAN'S SKETCHES) الذي تضمن كل فن الروائي العظيم، صورة مؤثرة لأفراح الفلاحين وآلامهم ما آثار إحساسا بالعطف لدى ذوي العقول المتحررة من أصحاب الأراضي. وقد أدى كتاب «كوخ العم توم» نفس الخدمة للعبيد في أمريكا. وفي كلا البلدين، عندما لم يعد الناس يستطيعون إنكار أن المضطهدين لديهم نفس القدرة على الإحساس بالسرور والحزن مثل مضطهديهم ألغيت النظم الاضطهادية. ومن ثم لم يكن الخلاف بين هؤلاء وأولئك خلافا حو الغايات حقيقة، بل حول حقائق المشاعر الإنسانية.

وبصرف النظر عن الحجج الخاصة باحساسات العبيد، يوجد أساسان يمكن الاعتماد عليهما في الدفاع عن الرق (١) أنه ضروري للمدنية، (٢) أن العبيد ليست لهم أهمية بمعنى أنهم مجرد وسائل وأن تجارب حياتهم لا هي بالحسنة ولا هي بالسيئة. والأساس الثاني منهما هو وحده الذي ينطوي على حجج تتعلق بالغايات. فالأول يتضمن مقداراً من الحقيقة، وكان في الماضي يتضمن قدراً أكبر. فالكهنة المصريون والبابليون الذين نموا الكتابة ومباديء الحساب والفلك حصلوا

على الفراغ الذي استغلوه في ذلك عن طريق استخدام العبيد؛ وفي تلك الأيام، التي كان عمل الرجل الواحد فيها لا ينتج أكثر من الضروريات لحياته وحياة أطفاله إلا قليلا، ما كان لوجد فراغ لو لم تكن هناك طبقات متميزة وأخرى محكوم عليها بالخدمة الشاقة, ويظهر الشبان في محاورات أفلاطون إخلاصا للفلسفة يعتمد على الأمن المالي وعلى حياة سهلة يسرها وجود العبيد. ولورد ملبورن، الذي ما زالت محادثاته في بيت آل هولاند_ كما سجلها جريفيل_ تفتن القاريء في أتساع نطاق ثقافتها، والذي تحمل في جلد ميتن تصرفات زوجته الشائنة، كان يستمد دخله الذي جعل ميزانه ممكنة من تعذب الأطفال في مناجم الفحم. فلا بد لنا إذن من الاعتراف بأن الرق والمظالم الاجتماعة خدمت، في الماضي، أهدافا مفيدة في نمو المدنية. ولن أناقش إلى أي حد هذا صحيح الآن حتى لا أدخل في جدل سياسي.

والأساس الثاني من الأساسين الذين أشرت إليهما مما يمكن الاستناد إليه دفاعاً عن الرق، وهو أن العبيد هم مجرد وسائل. يثير مسائل أكثر جوهرية من الناحية الأخلاقية، من المسائل التي تناولناها بالبحث حتى الآن. وهي في أساسها نفس المسائل التي تناولناها في الفصل الخامس عن الخير العام والخير الجزئي. ماذا يمكن أن يساق للتأثير على شخص يعلن أنه لا يهتم إلا بخير جماعة بذاتها، أو حتى بنفسه فقط؟ أن الأناني واوطني والرجل الذي لا يهمه سوى طبقته أو إتباع الشيعة التي ينتمي إليها، جميعهم محددودو العواطف. فهل هناك ما يمكن أن يقال مما يدفعهم إلى نبذ تحيزهم عملا، أن لم يكن نظريا؟

وواضح أننا نواجه هنا نفس المشكلة الخاصة بانسجام المصالح الخاصة والعامة. وقد اتفقنا أن كا رجل سيسعى بالضرورة إلى إشباع رغباته هو، ومن ثم فهو لن يتصرف على نسق يدعم الخير العام إلا إذا كانت رغباته تؤدي إلى

تصرفات لها هذه النتيجة. وقد يكون لتصرفاته هذه النتيجة إذا كان هو يريد الخير العام، أو لأن النظام الاجتماعي يجعل أفضل إشباع لرغباته الأنانية هو عن طريق تصرفات تفيد المجموع. وأنا لا أعتقد أنه من الممكن توفير انسجام تام بين المصالح الخاصة والعامة؛ وما أخشاه هو أنه عندما لا يكون توفير هذا الانسجام ممكنا، لا تجدي الحجج الأخلاقية شيئاً في الموضوع. ولكني أعتقد أن الإفتقار إلى الانسجام بين الصالحين أقل مما هو مفروض عادة.

ودعنا نأخذ مرة أخرى حالة الرق، ففي المجتمعات التي يكثر فيها عدد العبيد، يوجد دائماً خطر من أن يقوموا بتمرد، ومثل هذا التمرد، عندما يحدث، قد يكون فظيعاً جداً. والخوف يجعل ملاك العبيد قساة، والقسوة بالنسبة لكثيرين منهم شيئاً مكروها. والعطف على من يعاني ألما، وخاصة عندما يعاني ألما جثمانيا، نزعة طبيعية إلى حد ما: فالأطفال يبكون عندما يسمعون أخوتهم وأخواتهم يبكون. وهذه النزعة الطبيعية لا بد لملاك العبيد من كبتها، وعندما يكبتونها قد تتحول بسهولة إلى عكسها وينشا عنها نزعة نحو القسوة لذاتها. بيد أن النزعات من هذا النوع ليست غير مختلطة بغيرها، وإشباعها لا يولد راحة. وكلمت أغرق فيها الإنسان كلما زاد الخوف حدة. ولا يمكن أن يسود السلام الداخلي في مثل هذا النوع مس الحياة. وإن الرجال الذين يقبلون الأنواع المسموح بها من المظالم الاجتماعية ويمارسونها قد يزدرون هدوء الحكماء والقديسيين، ولكنهم يزدرونه بسبب جهلهم. وأنا لا أشك في أن القديسين المسحيين العديدين الذين نبذوا الدنيا وتمسكوا بالفقر تمتعوا بقدر من السعادة النفسية أكثر مما كانوا يحصلون عليه لو أنهم تمسكوا بعروضهم الدنيوية؛ ولا ريب في أن سقراط كان رجلا سعيدا إلى آخر لحظة في حياته.

ودعنا نأخذ مثلا آخر أفرب إلى الأمور الجارية من الرق_ وأعني به القومية.

أن العالم في اللحظة الحاضرة (١٩٤٦) مليء بالجماعات الغاضبة المرتابة: اليهود والعرب، الهندوس والمسلمون، اليوغوسلافيون والايطاليون، الروس والانجلو أمريكيون، هذا إذا لم نذطر أيضاً اليابانين والألمان الذين أصبحو في مركز مغمور. وكل من هذه الجماعات تعتقد أن مصالحها لا تتفق ومصالح جماعة أخرى تحس نحوها بالعداء، وليس لديها أي وازع أخلاقي في السعي لتحقيق ما تعتقد أنه مصلحتها الخاصة على حساب أعدائها أيا كان الثمن. ويدرك رجال السياسة جميعا أنه إذا استمر هذا الاتجاه فإن النتيجة تكون حتما حربا عالمية أخرى، تستعمل فيها القنابل الذرية وتنطوي على الدمار يحيق بجميع المتحاربين. فالصهيونيون سيفنون عن آخرهم وسيحيق بما حققوه في أرض الميعاد من أعمال الدمار، والعرب لن يبقى منهم إلا جماعات صغيرة في الصحراء والهندوس والمسلمون كذلك سيشهدون مدنهم المقدسة أنقاضا، وينقص عددهم نتيجة للحرب والمجاعة إلى نسبة ضئيلة من أعدادهم الحالية، وتعود أراضيهم الخصبة أحراشا وإذا لم يتم الأفاق على تريستا، فأن تريستا نفسها ومدنا أخرى كثيرة غيرها ستمحى من الوجود, وأن لم تستطيع روسيا والديموقراطيات الغربية حل خلافاتها سلميا، فلن يعيش لا النظام الشيوعي ولا الرأسمالي وكل ما سيبقى سيكون بضعة عصابات من الرحل من قطاع الطرق الفوضويين؛ وليس هذا هو ما تريده أي من الجماعات المتطاحنة، ولكنه الشيء الذي سيحدث حتماإذا ظلت هذه الجماعات عاجزة عن إدراك إلى أي مدى كبير ترتبط المصلحة الحقيقية لكل جماعة بالخير العام قبل الآمال الوهمية المتعلقة بمصلحتها الخاصة وانتصارها.

وتوضح لنا الاعتبارات السابقة أنه في الجدل السياسي قلما يتطلب الأمر الإلتجاء إلى الاعتبارات الأخلاقية، حيث أن الصملحة الذاتية المتنورة تهيء عادة دافعاً كافياً للتصرف وفقاً لمقتضيات الخير العام. بيد أنه على الرغم من أن

الألتجاء إلى المصلحة الذاتية سليم عادة (وليس دائماً)، فإنه كثيراً ما يكون أقل أثراً من الألتجاء إلى الدوافع الإنسانية. فالحقد والغيرة والإزدراء تضع غشاوة على أعين الناس فلا يرون مصالحهم الخاصة، بينما العطف والرحمة من الناحية الأخرى تدفع إلى أعمال تفيد الآخرين، حتى عندما لا يكون هناك احتمال لمصلحة ذاتية. فالعواطف الكريمة من المحتمل أن تؤدي إلى نفس التصرفات التي تؤدي إليها الأنانية المقصودة، لو حسبت الأنانية حساباً صحيحاً، أكثر مما تؤدي الأنانية المقصودة نفسها، إلا أنه طالما ظلت قلوب الناس باردة كما هو متوقع أن تظل، فإن الناس يظلون عمياناً عن حقيقة أن التعاون عادة خير للطرفين من المناقشة.

وعندما يكون هناك في الواقع نضارب حقيقي بين مجموع رغبات شخص ما ومجموع رغبات شخص آخر_ أي عندما يكون هناك وضعان للأمور أحدهما يسر «أ» أكثر والآخر يسر «ب» أكثر_ فإنه لا يبدو ممكنا، طالما حصرنا انفسنا في الشخصين، أن نرجح مصلحة أحد الطرفين. ولكن ذلك لا يعني تماماً ما قد يتبادر إلى الذهن منه، حيث أن كل من «أ» و«ب» يجب أن يدخل في اعتباره رغبات الآخرين. فإذا كان «أ» يرغب في سرقة مال «ب»، فإن رغبته ستقابلها في الغالب رغبة أخرى هي تجنب اللوم والعقاب. فكل فرد قد يفيد من السرقة، على شرط أن يكون اللص الوحيد، ولكن كل فرد يفيد من امتناع الآخرين عن السرقة. وفي مثل هذه الحالات يوجد صالح عام يتعارض مع ما يكون صالح الأفراد إذا لم يستطع الصالح العام أن يؤثر في تصرفاتهم. والقانون والحكومة نظامان يُقصد بهما أن يؤثر الصالح العام في تصرفات الفرد، وكذلك الرأي العام في صورة الثناء واللوم. والنتيجة هي أن الغالبية العظمى من السكان تجد، عندما يكون البوليس كفء، أن الامتناع عن الجريمة مفيد. إلا أنه في العلاقات بيين

الدول ذات السيادة، حيث لا يقوم قانون ولا حكومة، لا يفهم الساسة ولا أجزاء كبيرة من السكان الحجج التي تساق ضد الأنانية القومية لأنها ليست واضحة بصورة كافية وإن كانت صحيحة.

إن ما يعتبره الإنسان مكونات سعادته يتوقف على إنفعالاته، وهذه بدورها تتوقف على تربيته وظروفه الاجتماعية كما تعتمد على صفاته الأصلية. وواضح أنه يمكن توجيه انتباه الصغار نحو النواحي التي تتواءم فيها مصالحهم مع مصالح الآخرين في المسائل التي يدور حولها النزاع. وقد درجت المدارس، في معظم أجزاء العالم في الوقت الحاضر، على أن تعلم التعاون داخل نطاق الأمة والمنافسة فيما عدا ذلك، وتؤدي هذه الطريقة إلى نهاية العهد الذي نعيش فيه بكارثة، ومن المحتمل أن تحول بين معظم من هم في المدارس الآن وبين بلوغ الكهولة. إن تعليم الولاء للجنس البشري كله يمكن أن يتم بنفس السهولة، وكذلك بناء دولة عالمية على اساس من هذا الأحساس، دولة يستطيع الجنس البشري بواسطتها أن يبلغ مستوى من السعادة والرخاء يفوق كثيراً أقصى ما حققه حتى الآن. بيد أنه لا توجد دولة كبرى واحدة تحلم بقبول مثل هذا الإجراء من نزع السلاح الفكري، وأن كان الجميع يدركون أن عاقبة الأستمرار في السياسة الراهنة هو دمار العالم.

وسأختم هذا الفصل بأن ألخص المناقشات السابقة ضد ما يمكن أن نسميه وجهة النظر «النيتشية» وهي القائلة بأن جزءاً من البشرية فقد هو الذي يعتبر غاية، بينما الباقون مجرد وسائل. ففي المكان الأول، بمجرد تحديد هذا الجزء تصبح النظرية غير مقبولة لدى كل من لا ينتمون إليه،، فليس لنا أن نتوقع مثلا أن الرجال غير البيض سيعترفون بأن العالم إنما خلق خدمة البيض وحدهم. وطالما ظل البيض يحتفظون بالتفوق، سيدعو الناس من الألوان الأخرى إلى حقوق الإنسان، ويقولون إن جميع الناس متساوون. بيد أنه إذا كان لدى أشخاص من

لون آخر أمل ما في النجاح، كما ظن اليابانيون بعد بيرل هربور، فغنهم يتحولون إلى أنصار لفلسفة نيتشه وكل ما يفعلونه هو أن يضعوا كلمة «أصفر» بدل «أبيض»_ وهو تغير لا قيمة منطقية له. وسيأتي عليهم الدور في الهزيمة ويتقدم بنفس الإدعاءات السمر أو السود. ولقد بلغ الأمر أنني قابلت مكسيكياً ماركسياً مرة قال لي أن رسالة ماركس الأساسية هي تفوق الرجل «الأحمر» لأنه ليس من الحمر في المكسيك من هو رأسمالي. وواضح أن مذهب سيادة جزء من البشرية هذا لن تكون له نتيجة سوى النزاع الذي لا نهاية له، مع تغيرات دورية فيما يتعلق بأي الجماعات هي السائدة. وفي كل مرحلة لابد من وجود الاضطهاد والقسوة للمحافظة على سيادة «سادة العالم» المؤقتين. وسيكون هناك دائماً الخوف من التمرد، وطغيان البوليس، والألم البشع يعانيه جزء كبير من البشرية، فلن يكون الحكام سعداء لخوفهم من الاغتيال والثورة. وسيكون على الشعب السائد أن يحيل قلبه إلى حجر وأن يمنع عن عقله الحقائق، وفي آخر الأمر يفنى في ثورة دامية، وليس هناك من يختار هذه الحياة مفتوح العينين. أن نظرية نيتشيه حلم، ولكنها في العمل كابوس.

الفصل التاسع

هل هناك معرفة أخلاقية؟

وهكذا نصل الآن في آخر الأمر إلى المشكلة التي انت جميع مناقشاتنا الأخلاقية السابقة نسوقنا إليها. والسؤال يمكن أن يوضع في صيغة فنية جافة. أو في صيغة يتضح منها أن المسألة تنطوي على موضوعات ذات أهمية كبرى في مجال العاطفة ودعنا نبدأ بالصيغة الثانية.

إذا قلنا أن «القسوة» «خطأ» أو«يجب أن تحب جارك كما تحب نفسك»، فهل نحن نقول شيئاً يحتمل الصحة والخطأ موضوعياً، أم نحن نعبر عن حالة تفضلها فقط؟ وإذا قلنا «المتعة حسنة والألم سيء» فهل نحن نقرر شيئاً، أم نحن فقط نعبر عن عاطفة يمكن التعبير عنها بصورة أكثر صوابا لو أنها وضعت في قالب لغوي آخر، مثل «لتحيى المتعة وليسقط الحرص الكئيب؟» وعندما يتنازع الناس أو يتحاربون من أجل قضية سياسية، فهل هناك معيار يمكن بمقتضاه أن يكون أحد الطرفين أكثر صوابا من الآخر، أم أن المسألة مجرد تغليب القوة؟ وماذا نعني عندما نقول أن عالما يكون فيه البشر سعداء خير من عالم يكونون فيه تعساء؟ أم أن هذا لا يعني شيئاً. وأنا شخصياً، كواحد من الناس، أرى أنه مما لا يُحتمل أن يكون قولي «القسوة سيئة» مجرد تعبير آخر مساو لقولي «أني أكره القسوة» أو شيء شخصي من هذا القبيل.

ولنضع المشكلة نفسها في صيغة فنية أكثر: إننا عندما نتناول بالبحث ما يُقصد به أنه «بيان» أخلاقي، نجد أنه يختلف عن «البيانات» التي تقرر مسائل

متعلقة بالوقائع في أن الأول يشتمل أحد تعبيرين «يجب» أو«حسن» أو كليهما أو مرادفاتهما. فهل هذه التعبيرات، أو ما يساويها، جزء من لغة الأخلاق في أبسط صورها؟ أم هي تعبير يمكن تحديدها في صيغة رغبات وعواطف وإحساسات؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل العلاقة بينهما وبين رغبات وعواطف وإحساسات من يستعمل هذه التعبيرات علاقة أساسية، أم هل هي تشير إلى الرغبات والعواطف والإحساسات العامة للجنس البشري؟ إن هناك كلمات مثل «أنا» و«هنا» و«الآن» تختلف معانيها باختلاف قائلها، بل إنها تختلف باختلاف المناسبات التي تقال فيها. وأنا أطلق على هذه الكلمات «المركزة على الذات» (EGOCENTRIC). فسؤالنا هو: هل التعبيرات الأخلاقية «مركزة على الذات»؟

وسأرر باختصار، عندما أتناول الأسئلة السابقة بالمناقشة، بعض الحجج التي عرضنا لها في فصول سابقة، إلا أننا هذه المرة يجب أن ننتهي إلى رأي، ةألا تترك، ما فعلنا من قبل، عدة أسئلة تنتظر الجواب.

هناك نظرية ممكنة هي القائلة بأن: «يجب» لا تعريف لها، وأننا نعرف عن طريق الحدس الأخلاقي قضية أو أكثر عن نوع التصرفات التي يجب علينا أن نقوم بها أو ألاّ نقوم بها، وليس هناك من أعتراض «منطقي» على هذه النظرية، وليست على استعداد لأن أنبذها نهائياً. بيد أن بها نقصاً كبيراً هو عدم وجود أتفاق عام حول نوع التصرفات التي يجب القيام بها، وأن النظرية لا تهيء وسيلة لتحديد الجانب المصيب عند الأختلاف. وهكذا تصبح عملا، وإن لم تكن كذلك نظريا، مذهبا «مركزاً على الذات». فإذا قال «أ» يجب عليك أن تفعل هذا «وقال» «ب» كلا، بل يجب عليك أن تفعل ذ لك»، فغنك تعرف رأيهما فقط، وليس لديك وسيلة تعرف بها أيهما على صواب، إذا كان أحدهما على صواب. وليس أمامك مخرج من ذلك سوى أن تقول تحكماً «كلما حدث خلاف حول ما

يجب أن يُفعل، أكون أنا على صواب ويكون المختلفون معي على خطأ». ولكن لما كان أولئك الذين يختلفون معك سيسوقون نفس الدعوى، فإن الجدل الأخلاقي سيكون مجرد صدام بين آراء تحكمية. وتدفعنا هذه الاعتبارات إلى نبذ «يجب» باعتباره التعبير الأخلاق الأساسي، فدعنا نرى إذا كان لدينا شيء أفضل في مفهوم «حسن».

أننا سنصف الشيء بأنه «حسن» إذا كان ذا قيمه لذاته مستقلا عن نتائجه. ولما كان لفظ «حسن» يحتمل عدة معاني، فلعله من الأفضل أن نحل محله تعبير «قيمة ذاتية». وبذلك تكون النظرية التي نفحصها هي تلك التي تقول بأن هناك شيئاً غير قابل للتحديد نسميه «قيمة ذاتية»، وأننا ندرك، عن طريق نوع آخر من الحدس الأخلاقي يختلف عما عرضنا له بمناسبة «يجب»، أن نوعا معينا من الأشياء له قيمة ذاتية. ولهذا التعبير نقيض سنطلق عليه«لا قيمة». ومن بين الأحداس الأخلاقية الممكنة من النوع الذي يتناسب مع نظريتنا الراهنة هذا الحدس: «إن للمتعة قيمة ذاتية وللألم لا قيمة ذاتية». وسنعرف الآن «يجب» على أساس من القيمة الذاتية: إن تصرفا «يجب» أن ينفذ إذا كان هو التصرف الذي له أكبر قدر من القيمة الذاتية من بين التصرفات الممكنة. كما يجب أن نضيف إلى هذا التعريف المبدأ التالي «إن التصرف الذي له أكبر قدر من القيمة الذاتية هو التصرف الذي ينشأ عنه في الغالب أكبر زيادة في القيمة الذاتية على اللاقيمة الذاتية، أو الذي ينشأ عنه أقل زيادة في اللاقيمة الذاتية على القيمة الذاتية». وتتساوى القيمة الذاتية واللاقيمة الذاتية عندما يكون مجموعهما معاً صفراً من القيمة الذاتة.

وهذه النظرية، مثل سابقتها، لا يمكن دحضها منطقياً. بيد أنها تمتاز عن النظرية التي تجعل «يجب» أساسية؛ في أن الخلافات حو ما له قمة ذاتية أقل كثيراً منها حول ما يجب أن يُفعل. وعندما نفحص الخلافات حول ما يجب عمله نجد

عادة، ولو أن ذلك قد لا يكون دائماً، أنها تقوم على الخلاف حول آثار التصرفات. فقد عتقد همجي أن مخالفة «المحظور» تؤدي إلى الموت، ويعتقد بعض أنصار عدم العمل أيام السبت أن العمل في هذا اليوم يؤدي إلى الهزيمة ف الحرب. وتوحي مثل هذه الاعتبارات بأن القواعد الأخلاقية تقوم حقيقة على تقدير العواقب حتى عندما تبدو هذه القواعد مطلقة. وإذا كنا سنحكم على أخلاقية التصرف على أساس آثاره فيبدو أننا مدفوعون إلى أن نتخذ «ليجب» تعريفاً مثل ذلك الذي أقترح في نهاية الفقرة السابقة. ومن ثم يكون لنظريتنا ميزة لا جدال فيها على النظرية التي تجعل «يجب» غير قابلة للتعريف.

بيد أنه لم يزل هناك اعتراضات، بعضها مطابق للاعتراضات السابقة وبعضها من نوع جديد. وبالرغم أن هناك أتفاقاً حول القيمة الذاتية أكثر مما يوجد فيما يتعلق بقواعد التصرفات، فإنه لم تزل هناك خلافات لها خطورتها؛ وأحدها يتعلق بالعقوبة الإنتقامية، هل هناك قيمة ذاتية في الحاق الألم بأولئك الذين لتصرفاتهم لا قيمة ذاتية؟ إن أولئك الذين يؤمنون بالجحيم لابد أن يكون جوابهم بالإيجاب، وكذلك جميع أولئك الذين يعتقدون أن الغرض من القانون يجب ألاّ يفتصر على مجرد المنع والإصلاح. وقد ذهب بعض الأخلاقيين المتشددين إلى أن المتعة ليس لها قيمة ذاتية، ولكني لا أظن أنهم كانوا مخلصين تماماً في ذلك حيث أنهم يقولون في نفس الوقت أن الفضلاء سيكونون سعداء في الجنة. وموضوع العقوبة الانتقامية أكثر خطورة لأنه، كما هو الحال في الخلاف حول القواعد الأخلاقية، موضوع لا يمكن مناقشته بالحجة: فإذا كنت تعتقد أنها حسنة وأعتقد أنا أنها سيئة، فإن إياً منا لم يستطيع أن يسوق أدلة تدعم ما يعتقده.

وهناك اعتبار من نوع آخر تماماً، وهو اعتبار، وإن كان غير قاطع، يلقي شيئاً من الشك على الرأي القائل بأن القيمة الذتية غير قابلة للتعريف. فعندما

نفحص الأشياء التي نميل إلى وصفها بالقيمة الذاتية، نجد أنها جميعاً أشياء مرغوب فيها أو يستمتع بها الناس. ويصعب علينا ان نصدق أن أي شيء يكون ذا قيمة في عالم خال من الحس. ويوحي هذا بأن «القيمة الذاتية» قد تكون مما يمكن تعريفه على أساس من الرغبة أو المتعة أو منهما معاً.

فإذا قلنا «أن المتعة حسنة والألم سيء» فهل نعني أي شيء أكثر من «أننا نحب المتعة ونكره الألم»؟ يبدو أننا لابد نعني شيئاً أكثر من ذلك، بيد أن هذا ولا ريب جزء مما نعنيه. فنحن لا نستطيع أن نعزوا قيمة ذاتية لكل شيء مرغوب فيه، لأن الرغبات تتعارض، ففي الحرب مثلا نجد أن كل جانب يرغب في أن ينتصر. ولعلنا نستطيع أن نتجنب ذلك بأن نقول إن الحالات العقلية وحدها هي التي لها قيمة ذاتية. وفي هذه الحالة، عندما يتنافس «أ» و«ب» على شيء لا يمكن أن يحصل عليه إلاّ واحد منهما، فإننا سنقول أن هناك قيمة ذاتية في متعة المنتصر منهما أيا كان. وهكذا لا يكون هناك شيء يحكم أحد المتنافسين بأن له قييمة ذاتية بينما يحكم الآخر بأن له «لا قيمة ذاتية». وقد يعترف «أ» بأن المتعة التي يستمدها «ب» من النصر يكون لها قيمة ذاتية، ولكنه قد يحتج بأن انتصار «ب» ينبغي مع ذلك منعه إذا أمكن بسبب ما يترتب عليه من آثار. وهكذا سنتناول بالبحث الآن تعريف «القيمة الذاتية» بأنها «خاصية الحالة العقلية التي يرغبها الشخص الذي يجربها». ويختلف هذا اختلافاً ضئيلاً جداً عن الرأي القائل بأن الحسن هو المتعة. بل أننا نكون أكثر أقتراباً من الحسن باعتباره متعة إذا أحللنا «يستمتع بها» محل «يرغبها» في التعريف السابق.

وأنا لا أعتقد أن البيان «الحسن هو المتعة» صحيح تماما، بل اني أعتقد أن معظم مشاكل الأخلاق تظل عندما نأخذ بهذا الرأي، هي نفسها عندما نأخذ برأي يبدو أكثر صحة. ومن ثم فإني سآخذ، على سبيل الفرض، وبصفة مؤقتة،

بتعريف أنصار مذهب «اللذة» (HEDONISM) للحسن. ويبقى أن نبحث كيف يمكن أن نربط بينه وبين مشاعرنا ومعتقداتنا الأخلاقية.

إن هنري سيد جويك يسوق في كتابه «مناهج الأخلاق» الحجج المطولة للتدليل على ان جميع القواعد الأخلاقية التي تحظى بالاعتراف العام يمكن أن تستمد من المبدأ القائل بأنه يجب علينا أن نهدف نحو زيادة قدر المتعة «اللذة» (١٢)، بل أنه يذهب حتى إلى أن هذا المبدأ يفسر الاستثناءات التي نعترف بأن القواعد الأخلاقية تتعرض لها من وقت لآخر. فهناك مناسبات يقول فيها معظم الناس أنه من الصواب أن يكذب المرء فيها أو أن ينكث فيها بوعده أو أن يسرق أو يقتل، فكل هذه يفسرها مبدأ «اللذة». وأعتقد أن ما يقوله سيد جويك يصدق بصفة عامة فيما يتعلق بالقواعد الأخلاقية للمجتمعات المتمدينة، أو على الأقل لست مستعداً لأن أجادل لاحجة في صحة نظريته، في حدود هذا النطاق.

وماذا نقول عن الثناء واللوم على أساس هذه النظرية؟ إن اللوم، عندما يكون مقصوداً، يكون شعوراً وحكماً: فأنا أشعر بالنفور من التصرف الذي ألومه، وأحكم بأني مصيب في الشعور بهذا النفور. والشعور مجرد واقعة، ولا تثير جدلاً نظرياً، ولكن الحكم شيء أكثر صعوبة. ومن المؤكد أني لا «أعني»، عندما أحكم على تصرف بأنه صائب أنه التصرف الذي قصد به أن يهيء أكبر قدر من المتعة، لأني إذا كنت أعني ذلك فإنه يكون مستحيلا منطقياً أن ندحض «مذهب اللذة» بالحجة، والأمر ليس كذلك، ولعل حكمي ليس الحقيقة حكما، بل هو شعور آخر، هو الأحساس بالتحبيذ نحو أحكامي فيما أميل إليه أو أنفر منه. فتبعا لهذا

---

(١٢)HEDONSIM: مذهب اللذة وقد أستعملت لفظ «المتعة» بدلاً من «اللذة» إلا عند الكلام على المذهب لشمول معنى الأولى واقتصار الثانية على المتعة الحسية كما جرى عليه العرف وسيتعرض المؤلف لهذا التفرقة فيما بعد فيقسم «PLEASURE» إلى اللذة ومتعة فكرية وجمالية_ المترجم.

الرأي، عندما ألوم قاصداً، وليس كنزعة غير مقصودة، تصرفا ما، فأني أنفر من هذا التصرف وأشعر نحو نفوري منه بالتحبيذ.

وقد لا يحبذ شخص آخر، لا يتفق معي في وجهة النظر الأخلاقية، تحبيذي، وهو في هذه الحالة سيعبر عن شعوره بما «بدو» حكما، فيقول: «كان يجب عليك ألاّ تلوم هذا التصرف»، أو شيئاً من هذا القبيل. بيد أنه، تبعا لنظريتنا، لا يزال يعبر عن شعور، فلا هو ولا أنا نقرر شيئاً، ومن ثم فإن تعارضنا قاصر على الناحية العملية وليس نظريا.

بد أننا إذا عرفنا «الصواب» يختلف الأمر. فأننا نستطيع عندئذ أن نصدر «حكما»، «هذا هو الصواب». وإذا أردنا ألا يترتب على تعريفنا نتائج متعارضة، فإن تعريفنا «للصواب» يجب أن يكون بحيث يترتب عليه أنه عندما يكون التصرف صائباً لتعريفنا، يكون هذا التصرف أيضاً منا نحس نحوه بشعور التحبيذ. وهكذا نجد أنفسنا مساقين للبحث عن خاصية مشتركة بين أكبر عدد ممكن من التصرفات التي نحبذها (أو لا تحبذها). فإذا كانت «جميعها» تشترك في هذه الخاصية فإننا لا نتردد في تعريفها بأنها «الصواب». ولكننا لا نجد شيئاً مريحاً مثل ذلك. إن ما نجده فعلا هو أن معظم التصرفات التي يحس نحوها الناس بشعور التحبيذ لها خاصية مشتركة معينة، وأن التصرفات الاستثنائية التي لا تحظى بهذه الخاصية، تميل إلى أن تفقد تحبيذ الناس عندما يدركون بوضوح طابعها الاستثنائي. ولنا إذن أن نقول، على وجه ما، أن تحبيذ مثل هذه التصرفات خطأ.

ونستطيع الآن أن نضع مجموعة من الفروض الأساسية والتعريفات في الأخلاق.

١ – عند استعراض التصرفات التي تثير مشاعر التحبيذ أو الاستهجان نجد، كقاعدة عامة، أن التصرفات التي تحظى بالتحبيذ أو التصرفات التي يغلب أنها ستحظى به لها، في مجموعها، آثار من نوع معين، بينما يتوقع الناس آثاراً من نوع

عكسي للتصرفات التي تقابل بالاستهجانظو

٢- الآثار التي تؤدي إلى التحبيذ تعرف بأنها «حسنة»، والآثار التي تؤدي إلى الاستهجان تعرف بأنها «سيئة».

٣- التصرف الذي يغلب أن تكون آثاره، بناء على ما يتوفر من أدلة، أحسن من آثار أي تصرف آخر ممكن في هذه الظروف، يُعرّف بأنه «الصواب»، ويُعرّف أي تصرف آخر في هذه الحالة بأنه «خطأ». وما «يجب» علينا أن نفعله يُعرّف بأنه التصرف الصائب.

٤- أنه من الصواب أن يشعر الإنسان بتحبيذ التصرف الصائب وباستهجان التصرف الخاطيء.

أن هذه التعريفات والفروض، إذا لاقت قبولا، تهيىء مجموعة متناسقة من الفروض الأخلاقية تكون صحيحة (أو خطأ) بنفس المعنى كما لو كانت فروضا علمية.

ووضح أن الصعوبات تتعلق أساسا بالفرض الأول من المجموعة السابقة. فينبغ علينا إذن أن نتناوله بالفحص بدقة أكثر.

لقد رأينا في فصول سابقة أن المجتمعات المختلفة في الأزمنة المختلفة حبذت مجموعة كبيرة من التصرفات المختلفة. فالجماعات البدائية، في مرحلة معينة من النمو، حبذت أكل لحوم البشر والقربان البشري. وحبذ الاسبرطيون العلاقة الجنسية بين أبناء الجنس الواحد، الأمر الذي اعتبره اليهود والمسيحيون شئاً مقيتاً. وحتى أواخر القفرن السابع عشر أجمع الناس تقريبا على تحبيذ حرق من يعرف عنهم الاشتغال بالسحر، وهو ما نعتبره الآن قسوة لا معنى لها. بيد أن هذه الخلافات كانت متأصلة الجذور في اختلاف المعتقدات فيما يتعلق بآثار

التصرفات. فالقربان البشري كان المفروض أنه يؤدي إلى زيادة الخصوبة. وكان الاسبرطيون يعتقدون أن العلاقة الجنسة بين أفراد الجنس الواحد تعمل على زيادة الشجاعة في القتال.. ولعلنا كنا لا نزال نحبذ حرق المشتغلين بالسحر لو أننا أعتقدنا أن لديهم القوى الشريرة التي كان الناس يعتقدون أنها لديهم في القرون الوسطى. فالفرق بيننا وبين العصور الأخرى في هذا المجال يرجع إلى الاختلاف بين معتقداتنا ومعتقداتهم فيما يتلق بآثار التصرفات. والتصرفات التي استهجنوها كانت من النوع الذي له، في رأيهم، آثار معينة، ونحن نتفق معهم في أن مثل هذه الآثار ينبغي العمل على تجنبها إن أمكن.

وهكذا ينتهي بنا الأمر إلى أن هناك أتفاق بين الجنس البشري حول الآثار التي ينبغي أن نهدف إليها أكثر من اتفاق حول أنواع التصرفات التي تكون موضع تحبيذ. وأعتقد أن ما ذهب إليه سيد جويك من أن التصرفات التي تكون موضع تحبيذ هي تلك التي يغلب أن تنتج سعادة أو متعة، صحيح بصورة عامة. وليس من النادر أن نرى «محظورا» قديما، كان المعتقد أن مخالفته تجلب الكوارث، استمر قائماً، عن طريق قوة العرف والتقاليد، أمداً طويلاً بعد أن انقضت المعتقدات التي تسببت في يامه. ولكن «المحظور» في هذه الحالات تكون حياته مقلقلة وعرضة لأن ينبذه أولئك الذين يتعرضون، عن طريق السفر أو الدراسة، لعادات تختلف عن تلك التي درجوا عليها.

ومع ذلك فأنا لا أعتقد أن «اللذة» هي أقرب ما نستطيع الوصول إليه فيما يتعلق بالصفة التمشتركة بين الغالبية العظمى من التصرفات التي تحظى بالتحبيذ، وأعتقد أنه ينبغي علينا أن نضيف الفكر والاحساس الجمالي. فنحن إذا اقتنعنا حقيقة بأن الخنازير أسعد من الآدميين، فإننا لن نرحب بالتحول إلى خنازير على هذا الأساس. ولو أن المعجزات كانت ممكنة كان في وسعنا أن نختار نوع الحياة

التي نفضلها تماماً، فإن م

معظمنا سيفضل حياة يستطيع أن يستمتع فيها ولو بعض الوقت، بمباهج الفن والفكر السامية على حياة كلها حوريات وخمور وحمامات ساخنة_ ويرجع بعض السبب في ذلك بلا ريب إلى الخوف من الملل، ولكنه، ليس كل السبب. ونحن في الواقع لا نقدر المتع بنسبة القدر الذي تحققه من استمتاع، فبعض المتع تبدو لنا بطبيعتها أفضل من غيرها.

وإذا أعترفنا بأن الغالبية العظمى من التصرفات التي تحظى بالتحبيذ هي من نوع يُعتقد أن له أثاراً معينة، وإذا وجدنا إلى جانب ذلك أن التصرفات الاستثنائية، التي تحظى بالتحبيذ وليس لها هذا الطابع، تتجه إلى أن تفقد التحبيذ عندما يدرك الناس طابعها الاستثنائي، فإنه يصبح من الممكن عندئذ أن نتكلم، بصورة ما، عن الخطأ الأخلاقي. فلنا أن نقول أنه من «الخطأ» تحبيذ مثل هذه التصرفات الاستثنائية بمعنى أن هذا التحبيذ لا تترتب عليه الآثار التي تميز الغالبية من التصرفات التي تحظى بالتحبيذ والتي اتفقنا على اتخاذها معياراً لما هو «صواب».

وعلى الرغم من أن الأخلاق تتضمن، على أساس النظرية السابقة، بيانات قد تكون صحيحة أو خطأ، وليست مجرد أمنيات أو نواهي، فإن أساسها أساس من الشعور والإحساس، الشعور بالتحبيذ والإحساس بالاستمتاء او الإكتفاء، الأول لأنه متضمن في تعريف «الصواب» و«الخطأ»، والثاني لأنه يتضمن في تعريف «القيمة الذاتية»، إن ما نعتمد عليه في إقناع الناس بقبول نظريتنا الأخلاقية ليس الوقائع الحسية، بل المشاعر والإحساسات التي انبثقت منها مفهومات «الصواب» و«الخطأ» و«الحسن» و«السيء».

الفصل العاشر

السُلطة في الأخلاق

هناك اعتراضات مختلفة تثار عادة ضد نوع النظام الأخلاقي الذي نحن بصدد تكوينه. وأحد هذه الاعتراضات أنه يبدو أن القواعد الأخلاقية، التي ليس لها أساس سوى ذلك الذي أقترحه في الفصول السابقة، تفتقر إلى السلطة. وسأبحث هذا الاعتراض في الفصل الحالي. ودعنا أولا نفكر فيما نعنية بكلمة «السلطة». هناك السلطة البشرية، كما أن هناك، بالنسبة للمتمسكين بالتعاليم الدينية، السلطة الألهية. وهناك سلطة «الحقيقة» وسلطة الضمير. وفي النظم الأخلاقية التقليدية تتحد جميع هذه السلطات معاً «لماذا يجب على أن أفعل هذا أو ذاك؟» «لأنها مشيئة الله_ لأنها ما يحبذه المجتمع_ لأنها الحقيقة الأبدية أنه يجب عليك أن تفعل ذلك_ لأن ضميرك، لو أنك استمعت إليه، يقول لك أن هذا هو ما يجب عليك أن تفعله». ويؤمل من وراء ذلك الهجوم الأخلاقي العنيف أن رغباتك الجسدية ستتراجع خزيا. والإعتقاد السائد أن المجتمع الذي يعترف فيه بهذه الأنواع من السلطة جميعا، يكون أقرب إلى فعل ما يجب من مجتمع تحكمه اعتبارات دنيوية أكثر والمفروض أن ذلك من الوضوح بدرجة كبيرة بحيث لم يتعرض لأي اختبار إحصائي. وأعتقد أنه إذا وضع تحت الاختبار الإحصائي فقد تكون النتيجة مما يدهش له الناس، ودعنا نقارن بين مجتمعين؛ إيصاليا في القرن الثالث عشر وانجلترا الحديثة مثلا. ففي المجتمع الأول كان كل الناس تقريبا يعتقدون أن الإغتصاب ينتي بالمرء إلى الجحم إلا إذا أعقبته طقوس التوبة الواجبة. اما في انجلترا الحديثة فقلة من الناس هي التي تعتقد ذلك. ولكننا، إذا صدقنا

«سالمبين»(sALIMBENE) نجد أن رهبان القرن الثالث عشر كانو يقترفون جريمة الإغتصاب أكثر من أية فئة في انجلترا الحديثة باستثناء قلة معروفة من المجرمين. وأني أعتقد أن استعراضا شاملاً للتاريخ يجعل من المشكوك فيه جداً ما إذا كانت مثل هذه القواعد الأخلاقية، التي تتضمن قيما أخلاقية واضحة، تحظى بطاعة أكثر في المجتمعات التي تسود فيها السلطة الرباعية المشار إليها منها في المجتمعات التي تحظى بنصيب أكبرمن حرية الفكر. بيد أن هذا شيء عرضي، وقد حان الوقت لأن نتناول بصفة مباشر، المصاعب التي يرجح أن الناس يحسون بهذا.

إننا نستطيع أن نبلور مناقشاتنا حول سؤالين: «أ» لماذا يجب على أن أفعل ما تقول أنت أني يجب أن أفعله؟ «ب» عندما يكون هناك خلاف في موضوع أخلاقي، كيف نفصل فيه؟ ودعنا نبدأ بالأول.

هناك أولا إجابة دينية تمتاز بالبساطة. يجب عليك أن تفعل ما أقول أنك يجب أن تفعله لأن هذه مشيئة الله. وقد يرد الشخص الذي لا يؤمن بهذه الإجابة البسيطة على ذلك بإحدى طريقتين. فهو قد يقول: «كيف تعرف أن هذه هي مشيئة الله». أو قد يقول:

«لماذ ا يجب علي أن أطيع مشيئة الله؟» والإجابة على السؤال الثاني من هذين السؤالين بسيطة «أن الله قادر على كل شيء وإذا لم تطع مشيئته فسينزل بك العقاب. بينما إذا أطعته فقد يرسلك إلى الجنة». وهذه الإجابة تفترض إعترافاً سابقاً بمبدأ اللذة الأنانية، وهو المبدأ القائل بأن على كل إنسان أن يحاول الحصول على أكبر قدر من المتعة لنفسه. وقد كانت هذه دائماً هي تعاليم المسيحية الأصلية التقليدية، بالرغم من أن الأخلاقيين من ذوي العقليات التي تهتم بالبلاغة في المكان الأول حاولوا أن يخفوها وراء عبارات تحمل طابع التهذيب. وذلك يجعل الأخلاق غير متميزة عن الحرص الذي يمكن أن نعرفه بأنه

تحمل شر صغير حالي في سبيل متعة كبيرة في المستقبل. والأسباب التي تدعو المرء للتمسك بالفضيلة في هذا المذهب مطابقة تماماً للأسباب التي تدعو المرء إلى عدم إنفاق أكثر من دخله. وهذا المذهب لا يختلف عن مذهب الأخلاقيين الدنيويين في أية ناحية أخلاقية، ويقتصر الفرق بين المذهبين على موضوع يتعلق بالحقيقة الواقعة. وهي، هل إذا فعلت «هذا» أثاب بالسعادة الأبدية في الجنة وإذا فعلت «ذاك» أعاقب بالعذاب الأبدي في الجحيم؟ وليس هذا سؤال أخلاقي. ومن ثم لن أتعرض له بالمناقشة أكثر من ذلك.

أما السؤال الذي يثير إهتماماً أكثر هو: «كيف أعرف ما هي مشيئة الله؟» ويؤكد الكتاب الدينيون فيي الأخلاق دائماً نقطة بذاتها: هي أن نظامهم الأخلاقي نظام موضوعي وأن نظام الأخلاقيين الدنيويين شخصي. وأنا أعتقد أن هذا الادعاء ليس صحيحاً بأية صورة من الصور. إذا أن المذهب يكون موضوعياً إذا كان يستمد بواسطة حجج معترف بأنها صحيحة، من وقائع ليست موضع جدل. فيجب أن تكون هناك طريقة في الوصول إلى أولئك الذين لا يؤمنون به فعلا على أساس من اعتبارات يعترفون بصحتها في النهاية. إن هناك خلافات في العلوم البحتة، بيد أن هناك وسائل معترفاً بها للفصل فيها. وليس هذا هو الحال عندما يكون هناك خلاف حول «مشيئة الله». فالبرتستانت مثلا يقولون لنا، أو كانوا يقولون لنا، أنه مما يتعارض مع مشيئة الله أن يعمل الإنسان يوم الأحد، ولكن اليهود يقولون لنا أن يوم السبت هو الذي يعترض الله على العمل فيه. واستمر الخلاف في هذا الموضوع تسعة عشر قونا، وأنا لا أعرف وسيلة ما، يمكن بواسطتها إنهاء هذا الخلاف، سوى غرف الموت الهتلرية التي لا يعتبرها معظم الناس وسيلة مشروعة للفصل في الخلافات العلمية. ويؤكد لنا اليهود والمسلمون أن الله حرم لحم الخنزير، ولكن الهندوس يقولون أن لحم البقر هو الذي حرم.

والخلاف حول هذه المسألة تسببت في مذابح أدت إلى موت مئات الألوف في السنين الأخيرة. ومن ثم لا يمكن القول بأن مشيئة الله تهيء أساساً لنظام أخلاقي موضوعي.

لماذا إذن يتمسك الناس بذلك على هذا النحو من الإصرار؟ أن بعض السبب في ذلك يرجع إلى التقاليد، بيد أن هناك أيضاً أسباباً أخرى. إذ أنه يهيء لك ثقة واطمئناناً كنت لولاهما تحس بافتقار إليهما. فالصيحة «إلى الأمام أيها الجنود المسيحيون، سيروا كما لو كانت الحرب في انتظارك» فيها إثارة تبعث في النفس انتعاشا. وأولئك الذين يوحدهم الاعتقاد في أن مشيئة الله تقضي أموراً لا يطيعها العدو، من المتوقع أن يقاتلوا العدو بحماسة وقوة أكبر، ويكون تأنيب ضميرهم أقل، مما لو كانوا يقاتلون دون إلهام من هذا الاعتقاد. وقد وجدت أولئك الذين بيدهم السلطة في القوات المسلحة، في مناسبات اتصالي بهم، جميعهم تقريباً من المتدينين بعمق، وعندما بحثت عن الأساس الذي يقوم عليه إيمانهم، وجدت أنهم عادة يعتقدون أن الإيمان بالمسيحية من عوامل التشجيع لأولئك الذين يقضي عليهم واجبهم إلقاء القنابل الهيدروجينية. ولن أتعرض لهذا الموضوع الآن لأنه أقرب إلى السياسة منه إلى الأخلاق. وسأقتصر على الإشارة إلى أنني، كواحد من الناس الذين لا تنبعث الأخلاق عندهم من مصدر فوق الطبيعة، لست مقتنعاً إتماماً بأن القدرة على القتل على نطاق واسع تستحق الإعجاب الأخلاقي الخالص.

وإذا كان هناك لحث غير متأثر بالانفعالات الشديدة، مثلي، يرغب بشدة في التأكد مما تقضي به مشيئة الله، فلن يقتصر على معرفة آراء جيرانه المباشرين، بل أنه يرسل قائمة بأسئلة إلى الزعماء الدينين في أنحاء العالم، ما داموا هم، وليس هو، يدعون أن لديهم المعرفة اللازمة، وأخشى أنه سيجد محاولة اكتشاف نقطة

واحدة يتفق فيها الجميع أمراً في منتهى الصعوبة، وسيضطر إلى أن ينتهي إلى أن الموضوعية في الأخلاق شيء لا يمكن الوصول إليه، على الأقل من هذا الطريق.

وهناك صورة أخرى لهذا المذهب وأن كانت غير دينية إلا أنها لا تخرج عنه كثيراً، وجوهرها أننا جميعا نعرف معنى كلمة «يجب» وأننا نستطيع أن نعرف ما يجب علينا أن نفعله بنفس الطريقة التي نعرف بها أن العشب الأخضر. والقدرة التي نستطيع بواسطتها أن نعرف إسمها «الضمير». وتبعاً لهذا المذهب يكون البيان «يجب علي أن أفعل كذا» صحيحاً أو خطأ بنفس المعنى الذي يكون به القول «العشب الأخضر» صحيحاً والقول «الدم أخضر» خطأ. والسلطة هنا لم تعد «مشيئة الله»، بل «الحقيقة». وقد عالجت هذا المذهب في فصل سابق، ولذلك سأتناوله الآن باختصار. إن الخلافات حول ما يقضي به الضمير هي نفس الخلافات حول مشيئة الله، وليس هناك منهج معترف به، كما في العلم، لحل هذه الخلافات. والمنهج الوحيد المعترف به هو «الحكم» بمعناه الواسع. فهناك ما يقضي به القانون، وهناك ما يحبذه جيرانك أو ما يستهجنونه. ويولد ذلك قدراً معيناً من الأتفاق بين أعضاء المجتمع ذاته أو الدولة نفسها، ولكنه لا ينتج أتفاقا يتعدى الحدود أو يمتد إلى ثقافات مختلفة. ومن ثم فليس له ميزة على «مشيئة الله» كأساس للأخلاق.

ودعنا، قبل الاستمرار أكثر من ذلك، نفكر لحظة في طبيعة مشكلتنا، أننا نبحث المعاني الممكنة لكلمة «يجب» عندما يقول شخص لآخر «يجب عليك أن تفعل كذا». ويتعلق هذا السؤال جزئياً بالوقائع. فإذا قال «أ»: «يجب عليك أن تطيع مشيئة الله»، فإن وجود الله مسألة وقائع، وكذلك ما هي مشيئته. ولكن الموضوع كقاعدة عامة، ليس متعلقا بالوقائع. كما أنه من ناحية أخرى، ليس تعلقاً بالمنطق. فهناك مجموعة كبيرة من الإجابات الممكنة لا سبيل إلى الاعتراض

عليها منطقياً، وهي مع ذلك ليست مما يفكر في جديته أحد. فتستطيع أن تقول، «الرجل الفاضل هو الذي يحاول أن يتسبب في أكبر قدر من الألم»، وإذا قلت ذلك لن يكون المنطق هو ما يدحض قولك. ما الذي يجعلنا إذن ننبذ مثل هذا القول فوراً؟ هو حقيقة أن الناس، بصفة عامة، لا يرغبون في تحمل الألم. أو لنفترض أنك قلت «أن أكبر الشرور هو الخطيئة»، انا أستطيع أن أصنع أشخاصاً آليين ليس لديهم أعضاء تناسلية ومن ثم لن يكون في وسعهم ارتكاب الخطايا. كما أستطيع أن أجعل هؤلاء الأشخاص الآليين يفعلون كل الأشياء الجديرة بالثناء، فأجعلهم يقرأون الكتاب المقدس وأجعلهم يلقون المواعظ البليغة، وأستطيع أن أصنع أشخاصاً آليين يبكون ويدقون صدورهم وهم يستمعون إلى الواعظ البليغة التي يلقيها عليهم القسيس الآلي». إن ذلك كله حلم جميل الآن، ولكني أقول أنه سيصبح ممكناً خلال المائة سنة القادمة. ولكن، إذا قال شخص لآخر: «يجب عليك أن تحل الأشخاص الآليين محل الآدميين لأن الآليين لا يرتكبون الخطايا»، فإن كل إنسان تقريباً سيقول إن عالم الأشخاص الآليين، حيث أنه سيكون خالياً من الشعور، لن يكون فيه خير أو شر، كما أنه لن يكون أفضل، بأي وجه من الوجوه، من عالم مكون من مادة عادية لا تستطيع القيام بما يقوم به الإنسان الآلي من حركات مقلدة. ويتضح من هذه الاعتبارات أنه أيا كان معنى «يجب» فإن لها علاقة ما بالشعور والرغبات. وعندما ينعدم وجودهما فلا خر هناك ولا شر، ولا فضيلة أو رذيلة. ويترتب على ذلك أن تعريفنا لكلمة «يجب» ينبغي ألا يكون تحكيماً أو متعارضاً، ولا بد أن تضمن علاقة بالشعور والرغبة. إن هذا شرط من الشروط التي يجب أن تتوافر في تعريفنا.

وهناك أمر آخر يحملنا قدما إلى لب الموضوع. إذا أردنا أن يكون للأخلاق أي طابع موضوعي، فينبغي علنا أن نحدد معنى لكلمة «يجب» يتبني عليه أنه

عندما يقول شخص لآخر: «يجب عليك أم تفعل كذا»، لا يكون ذلك متوقفا على من هو القائل. ويبعد ذلك فوراً عدداً كبيراً من الأنظمة الأخلاقية. فغذا كان «أ» من الأزتيك المتدينين المتمسكين، فإن الفعل «س» الذي يأمر به قد يكون قتل ضحية بشرية وأكلها. وإذا كانت هناك أمتان «م» و«ن»، في حالة حرب، وكان «أ» من مواطني «م» فأن الفعل «س» الذي يأمر به قد يكون قتل أكبر عدد ممكن من الأمة «ن»، بينما إاذ كان «أ» من مواطني «ن»، فإنه سيأمر بقتل مواطني «م». وإذا كنت من كاثوليك العصور الوسطى فإنك تعتبر أن قتل الجنين في بطن أمه الوثنية عن طريق الإجهاض شر، ولكن ترك الجنين يولد ثم يتغذى وينمو حتى يستحق القتل على المحرقة عمل فاضل. وإذا كنت من المفكريم المتحررين العصريين فلن توافق على هذا الرأي. كيف إذن نصل إلى الموضوعية في تعريفنا لكلمة «يجب»؟

إننا نستطيع أن نقول بصفة عامة أن موضوع الأخلاق كله ناتج عن ضغط المجتمع على الفرد. فالإنسان كمخلوق اجتماعي ليس كاملا، ولا يشعر دائما شعوراغريزيا بالرغبات التي تفيد قطيعه. ولما كان القطيع يريد أن تكون تصرفات الفرد متفقة مع مصالحه كمجموعة، فقد ابتكر عدة طرق تؤدي إلى جعل مصلحة الفرد متناسقة مع مصلحة القطيع. وأحد هذه الطرق هي الحكومة، وأحدها القانون والعرف، وطريقة ثالثة هي النظام الأخلاقي. ويصير النظام الأخلاقي قوة فعالة بطريقين: أولا عن طريق ثناء الجيران والسلطات ولومهم، والثاني عن طريق الثناء على الذات ولومها الذي يسمى «الضمير». وعن طريق هذه القوى_ القانون والحكومة والأخلاق_ تؤثر مصلحة الجماعة في الفرد. فمن مصلحة الجماعة مثلا ألا يسرق إنسان. بيد أنه قد يكون من مصلحتي، إذا صرفنا النظر عن القوى السابق الإشارة إليها، أن أسرق وألا يسرق غيري. ولا يستطيع اتخاذ

هذا الموقف إلا طاغية، والطغاة لا يحبذهم أحد عندما يفقدون قوتهم. وأعتقد أننا نستطيع القول بالرغم من أن الطغاة يوجدون، أن الهدف من النظام الأخلاقي، في حدود عدم كونها خرافية، هو أن يجعل الفرد مستجيباً لصالح المجتمع. وأن يؤدي إلى تطابق بين صالح الفرد وقطيعته، ذلك التطابق الذي لا يمكن أن يوجد إلا عن هذا الطريق.

ومن ثم لنا أن نقول، كخطوة أولى نحو الإجابة على سؤالنا، أنه إذا كان أ، ب ينتميان إلى نفس القطيع فإن «أ » عندما يقول لـ «ب» «كان يجب عليك أن تفعل كذا» إنما يعني، أن الفعل كذا «كان يؤدي إلى تدعيم صالح القطيع الذي ينتمي إليه كلانا». ويضمن ذلك أن أي شخصين في نفس الوضع، ممن ينتمون إلى قطيع «ب»، سيجيبون نفس الإجابة على السؤال إذا لم يحدث خطأ في الوقائع، ولكنه لا يضمن أن الناس خارج هذا القطيع سيجيبون نفس الإجابة. وهكذا يقودنا الأمر إلى موضوع الخير الجزئي والعام الذي ناقشناه في فصل سابق، كما أن المناقشات التي أثرناها في هذا الصدد ستقودنا إلى هذه النتيجة. إن الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الموضوعية في معنى «يجب» هي أن نوسع قطيعاً حتى يضم جميع البشر، أو كل الكائنات الشاعرة، وقد يكون ذلك أفضل. وبهذه الطريقة وحدها، وليس هنا سواها، نستطيع أن نضمن أن الشيء الذي يقول «أ» أ «ب» يجب أن يفعله لا يعتمد على من هو «أ». إن مثل هذه الاعتبارات هي التي تدفعني إلى القول بالتعريف التالي.

عندما يقول «أ» لـ «ب» يجب عليك أن تفعل «س» فأني سأعرف «يجب» بأنها تعنى أنه من بين جميع التصرفات التي يستطيعها «ب» أن «س» هو التصرف الذي يحتمل أكثر من غيره أن يدعم صالح الجنس البشري كله، أو كل الكائنات الشاعرة.

بالرغم من أنناحصلنا بهذه الطريقة على قدر من الموضوعية في تعريفنا

لكلمة «يجب»، فينبغي ألا نغفل عن أن قبول أي نظام أخلاقي لابد أن يتسم، بمعنى ما، بطابع الأنانية في النهاية. إذ أن تصرفات الإنسان بعضها انعكاس، يخضع للعادة، وبعضها يأتي نتيجة للرغبة. فعندما أعطس أو أتثاءب فأنا لا أفعل ذلك معتقداً أنه سيدعم مصالحي. وعندما أقوم بعمل من أعمال العادة البحتة،

مثل أن ألبس ثيابي، فقد أكون غير شاعر بما أفعل، وعلى أي الأحوال فإن عملي ليس فيه خيار بتفضيل تصرف على آخر، إلا عندما أفكر في أي الثياب ألبس. ولا يدخل الأخلاقي في نطاق اهتمامه الأفعال المنعكسة ولا أفعال العادة، بل أن ما يهمه هو الاختيار المقصود. والآن إني عندما أقوم باختيار أمر تكون رغبتي هي التي تتحكم في إختياري ولا تأثير لرغبات الآخرين إلا في حدود تأثيرها على رغبتي. فقولي أني سأتصرف تبعاً لرغباتي يكون من باب تكرار المعاني. وعندما يقول لنا الأخلاقيون، وكثيراً ما يقولون، أننا يجب أن نقاوم رغباتنا من أجل أشياء أسمى، فأن ما يعنونه حقيقة هو أنه يجب علينا أن نخضع بعض رغباتنا للبعض الآخر. وهذه الرغبات الأخرى التي يريد الأخلاقيون أن يروها متفوقة تنقسم إلى نوعين. فهناك أولاً الرغبة في إرضاء الناس والفوز بالثناء من الأصدقاء والسلطات، أو إذا كنا نعيش في عهد النهضة الإيطالية_ ثناء الأجيال القادمة. بيد أن هناك أيضاً نوعاً آخر من الرغبات وهي الرغبات التي تنبعث عن الحب أو التعاطف، وهي تلك التي تهدف بلا التواء ولا تعقيد إلى خير الآخرين. وكل إنسان تقريباً تجيش في نفسه هذه الرغبات بدرجات متفاوته، فليس من الطبيعي ألا يحسها المرء تجاه أطفاله وهم صغار مثلا. وكل من هذين النوعين من الرغبات يعمل على مواءمة مصالحي مع مصالح الآخرين وأنا أحدد مصالحي بأنها الأشياء التي أرغب فيها. ومن ث فإنه بقدر ما أرغب في الخير للآخرين يكون ذلك جزءا من مصالحي. وعلى الرغم من أنه بناء على ذلك يكون ما أرغبه هو ما يحدد

رغباتي ويكون بذلك «مركزا في الذات» بهذا المعنى، إلا أنه ليس بالضرورة «مركزا في الذات» فيما يتعلق بالأهداف المرغوب فيها.

ونصل الآن إلى السؤال الثاني الذي ذكر في مصدر هذا الفص وهو، «عندما يكون هناك خلافات في موضوع الأخلاق، كيف السبيل إلى الفصل فيها؟» وهنا توجد عدة أنواع من الخلافات يتطلب الأمر بحثها. والغالبية العظمى من الخلافات التي تحدث عند التطبيق يمكن حصرها في خلافات على الوقائع، ومن ثم فهي ليست أساسا خلافات أخلاقية. فعندما يختلف «أ» و «ب»، فقد يكون من المستطاع إثبات أن النظام الأخلاقي الذي يدافع عنه «ب» يجلب لـ «أ» قدراً من الإكتفاء أكبر مما يجلبه نظام «أ» نفسه وهذه مسألة وقائع. فقد سمعت_ وإن كنت غير واثق من أن ذلك صحيح تاريخيا_ أن جماعة الأصدقاء (١٣) هم أول من سار على خطة الأسعار المحددة في الحوانيت. ويقال أنهم فعلوا ذلك لأنهم رأو أن طلب المرء أكثر مما هو مستعد لقبوله نوع من الكذب. ولكن ثبت أن الأسعار المحددة مريحة للزبائن إلى حد ان جميع الكويكريين من أصحاب الحوانيت أصابوا ثروات، ورأى الآخرون أنه من الخير أن يحذوا حذوهم. ويعطينا ذلك مثلا على فئة كبيرة من الحالات تتناقض فيها المصلحة الذاتية الحقيقية مع المصلحة الذاتية الظاهرة، والناس الوحيدون الذين يتصرفون طبقاً لمصلحتهم الذاتية الحقيقية هم أولئك الذين يدينون بمبدأ أخلاقي يرغمهم على العمل ضد ما يعتقدون أنه مصلحتهم الذاتية، وفي مثل هذه الأحوال يؤدي التقدير الصحيح للوقائع إلى منع الخلاف الأخلاقي. وكثيراً ما يعتقد المهزومون في الحرب أنهم

(١٣) فرقة دينية نشأت في انجلترا في منتصف القرن السابع عشر ويسمون عادة باسم المرتعدين **Quakers** أي أنهم يرتعدون خشية الله وهم لا يعترفون بالقساوسة بل كل فرد منهم على صله بالله مباشرة من غير وساطة قس.

يدافعون عن مبدأ أخلاقي ما، ولكنهم لو كانوا تنبأوا بالهزيمة لأدركوا أن مبدأهم، سواء كان سليماً أم غير سليم، لا يدافع عنه بمثل هذه الوسائل.

ومع ذلك فهناك خلافات أخلاقية بحتة حقيقية، وأهمها هو الخلاف حول العقوبة الإنتقامية. فعندما نكره إنساناً ونعتقد أنه شرير، قد يؤدي بنا الأمر إلى أن نجد لذة في تصوره يتألم، وقد نقنع أنفسنا بسهولة أن ألمه شيء حسن لذاته. وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه الإعتقاد في الجحيم، حيث المفروض أن ليس للعقوبة أي. أثر إصلاحي. والإعتقاد في العقوبة الإنتقامية له أيضا صور دنيوية. فعندما هزم الألمان في نهاية الحرب العالمية الأولى، ساد شعور منتشر جداً بأنه يجب عقابهم، ليس لإصلاحهم أو ليكونوا أمثولة لغيرهم فحسب، بل أيضاً لأنه من العدالة أ مثل هذه الخطيئة الفظيعة يجب أن يعقبها ألم لمن أرتكبها. ومما لا ريب فيه أن هذا الشعور ساعد على حدوث حماقة فرساي وما تلاها من سوء معاملة ألمانيا. ولست أعرف كيف أثبت أن العقوبة الإنتقامية شيء سيء. بيد أن هناك حجتين يمكن أن تسوقهما. الأولى أن مفهوم الخطيئة بأكمله خطأ كما قلت في فصل سابق. والحجة الثانية مستعدة من الحرض. فقد أدت فرساي وما تمخضت عنه إلى ظهور النازية ووقوع الحرب الكبرى الثانية. وأعتقد أننا تستطيع القول بأنه في الغالبية العظمى من الحالات لا تؤدي العقوبة الإنتقامية إلى النتائج التي يأمل فيها أولئك الذين يوقعونها، بل إنها تقلل من مجموع إشباع الرغبة، لا بالنسبة للمعاقبين فحسب، بل بالنسبة لأولئك الذين يوقعونها أيضاص. إن هذا الموضوع كبير ويقودنا مباشرة إلى عدة مشاكل سياسية معقدة. ومن ثم لن أقول عنه شيئاً آخر الآن.

ومعظم الخلافات التي تحدث ليست مما يتعلق بتحديد الأشياء التي لها قيمة ذاتية، ولكنها تتعلق ببمن هو الذي تكون من نصيبه هذه الأشياء، ويطلب من

بيدهم القوة بطبيعة الحال أن يكون لهم نصيب الأسد فيها. وتجنح هذه الخلافات إلى أن تصبح مجرد صراع من أجل القوة. ويمكن الفصل في الخلافات التي من هذا النوع، نظريا، على أساس معيارنا العام: أن أفضل الأنظمة هو الذي ينتج أكبر قدر من القيمة الذاتية, وقد تظل الخلافات قائمة بعد أن يقبل الطرفان هذا المعيار، ولكنها تصبح عندئذ خلافاً حول الوقائع وتخضع، على الأقل من الناحية النظرية، للبحث العلمي.

وسأنهي هذا الفصل بتطبيق مبادئه على موضوعين كثيراً ما وجدتهما مزعجين أولهما هو ما يتعلق بالقسوة، والثاني هو ما يتعلق بحقوق الفرد قبل المجتمع.

فعندما أضطر إلى التأمل في أعمال القسوة التي أرتجف لهولها، وهو ما يحدث كثيراً جداً في العالم الحديث، أجد نفسي مدفوعاً باستمرار نحو وجهة نظر أخلاقية لا أستطيع تبريرها على أساس عقلي. فأني أجد نفسي أفكر «أن هؤلاء الرجال أشرار، وما يفعلونه سيء بمعنى مطلق لم تحط به نظريتي». ومع ذلك فأن أعتقد أن هذا الشعور لا يعطي النظرية حقها. ودعنا نرى ماذا تتيح لنا النظرية. فواضح أولاً أن أعمال القسوة بصفة عامة تقلل من مجموع الإكتفاء لدى الجنس البشري، ومن ثم فهي من النوع الذي ينبغي، تبعا لتعريفنا، عدم القيام به. وواضح أيضاً أن شعور الإستهجان ضد مثل هذه الأعمال يساعد على منعها، ومن ثم فهو شعور من النوع الذي ينبغي، طبقا لتعريفاتنا، أن يحس به الناس, وعند هذه النقطة نجد النظرية التي أدعو إليها تهيىء كابحا مفيدا لا يوجد في النظريات الأخرى التي تتسم بإطلاق أكثر منها. فلا يستتبع كون «أ» قاس، أن «ب» على حق في إستعمال القسوة ضده. فالشيء الوحيد الذي يستتبع ذلك أن «ب» محق في محاولته منع «أ » من إرتكاب أعمال قسوة أخرى. وإذا كان الأمر الأكثر إحتمالا أن تتحقق هذه النتيجة عن طريق الرحمة منها عن طريق العقوبة، وهو

الأمر الغالب، فأن الرحمة تكون هي الوسيلة الأفضل. إن الدكتور برت (سير سيريل برت الآن) يبدأ كتابه عن «الطفل المنحرف» بتقرير عن طفل في السابعة إرتكب جرمة قتل عمد. وعومل هذا الطفل برحمة فصار مواطناً صالحاً. وما كان بمستطاع معاملة هتلر بهذه الطريقة، وأنا لا أريد القول بأن الرحمة في حالته كانت تنجح. بد أنه من الممكن إستعمال هذه الطريقة مع الشعب الألماني, ومثل هذه الإعتبارات تثبت، وهذا ما أذهب إليه، إن نظريتنا الأخلاقية تبرر إستنكار القسوة باعتبارها شيئاذً بشعا دون أن تبرر التطرف الذي يؤدي إليه هذا الاستنكار في كثير من الأحيان.

وأصل الآن الموضوع الثاني، وهو الذي يتعلق بحقوق الفرد قبل المجتمع. لقد قلنا أن الأخلاق هي محاولة لجعل الإنسان مخلوقاً اجتماعيا أكثر مما جعلته الطبيعة. ةمن ثم يمكننا أن نقول أن ألوان الشدة والتوتر التي تتصل بها القواعد الأخلاقية راجعة إلى أن الطابع الإجتماعي للنوع البشري طابع جزئي فقط. بيد أن هذا نصف الحقيقة وليس الحقيقة كلها. فكثير من الأشياء التي تعد خير ما في النوع البشر ترجع إلى أن الإنسان ليس إجتماعيا بصورة كاملة. فالفرد له قيمته الذاتية الخاصة به، وخير الأفراد يسهمون بنصب، لم يطلب منهم، في الخير العام؛ بل إن عملهم كثيراً ما يكون موضع مقاومة من بقية القطيع. ومن ثم فإن جزءاً أساسياً من دعم الخير العام يتكون من السماح للأفراد بشيء ممن الحريات التي ليس واضحاً أنها تضر الآخرين. وهذا هو ما ينشأ عنه ذلك الصدام المستمر بين الحرية والسلطة، وهو الذي يضع حدوداً للمبدأ القائل بأن السلطة هي مصدر الفضيلة.

الفصل الحادي عشر

الإنتاَج والتوزيع

إننا نستعرض في هذا الفصل لموضوعات تكاد لا تتميز فيها مشاكل الأخلاق عن مشاكل الاقتصاد والسياسة. ومن الآن فصاعد سأفترض أن التعريفات التي وصلنا إليها في فصل سابق عن «القيمة الذاتية» و «التصرف الصائب» مقبولة، وهذه التعريفات هي:

القيمة الذاتية هي خاصية حالة عقلية يستمتع بها المرء، أو يرغب فيها بعد أن جربها. وعكس «القيمة» يسمى «اللاقيمة». ونعتبر «القيمة» و«اللاقيمة» متساويتين عندما يكون الشخص الذي له أن يختار بينهما لا يهمه إذا كان يصيبه أيا منهما أو لا يصيبه شيء منهما.

والتصرف الصائب هو التصرف الذي يزيد إلى أقصى حد ممكن مقدار «القيمة» على مقدار «اللاقيمة»، عندما يكون الاختيار بين تصرفات ممكنة.

والتصرف الصائب بهذا التعريف ليس تماماً هو التصرف الأخلاقي الحسن أو الفاضل بالعنى الذي يعطي عادة لهذين التعبيرين. فهو يتضمن التصرف الأخلاقي الحسن ولكن نطاقه أوسع بعض الشيء. فنحن لا نقول، كقاعدة عامة، أن الرجل فاضل لأنه يمتنع عن الإسراف في الأكل، بل نحن نقول فقط أنه سليم التفكير من وجهة نظر أنانية « EGOISTIC» بحتة. بينما ينطوي التصرف الفاضل عادة، كما يفهم بصورة عامة، على عنصر غير أناني. فهناك في الواقع قسمان مختلفان في الأخلاق، أحدهما يتعلق بإنتاج القيمة الذاتية والآخر

يتعلق أساساً بتوزيعها. وقد انتهينا في فصل سابق إلى أن الأخلاق ليس موضوعها السؤال «من الذي يتمتع بما له قيمة ذاتية؟» بل أنها تتعلق فقط بإنتاج أكبر كمية ممكنة من القمة الذاتية. بيد أن هذه ليست الطريقة التي تعمل بها مشاعر الناس. إننا نريد القيمة الذاتية لأنفسنا ولأولئك الذين نحبهم. وقد نوسع نطاق مشاعرنا بحيث يضم جميع مواطننا، ولكن قلة ضئيلة من الناس هي التي يضم نطاق مشاعرها الجنس البشري كله. ويتبع ذلك أن توزيع القيمة الذاتية الذي يريده الناس بطبيعة الحال يكون فيه عنصر من التحيز، ومن ثم فليس محتملا بالمرة أن يكون هو ما جعل مجموع القيمة الذاتية أكبر ما يمكن. والأخلاق هي، إلى حد كبير جداً، محاولة لمواجهة هذا التحيز وحمل الناس على أن يهتموا في تصرفاتهم بخير الآخرين بقدر ما يهتمون بخيرهم.

والخلاف حول التوزيع أكبر بكثير منه حول ما تتكون منه القيمة الذاتية وقلة الهلاف حول القيمة الذاتية هو ما يجعلها صالحة باعتبارها المفهوم الأساسي للأخلاق. فدعنا نحاول أن نحدد ما يتضمنه مفهوم القيمة الذاتية من محتويات.

إن أول شيء نلاحظه هو أن القيمة الذاتية لا تمت إلى الأشياء الخارجية بوصفها كذلك، بل إلى آثارها السيكلوجية فحسب. إنها حالة عقلية لها الصفة التي نتحدث عنها، وليس للأشياء التي ينشأ عنها هذه الحالات العقلية قيمة ذاتية بنفسها. ولهذه الأشياء قيمتها باعتبارها وسائل بالنسبة لمن تحقق لهم النتائج المطلوبة، ولكنها ليست كذلك بالنسبة للآخرين. فالمحار له قيمة باعتباره وسلة لدى أولئك الذين يحبون أكله، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لغيرهم. بيد أنه على الرغم من وجود بعض خلافات بين الأشخاص المختلفين فيما يتعلق بالأشياء التي تجعلهم يحسون بالإكتفاء، إلا أن هناك قدراً كبيراً من الإتفاق حول الموضوع، خاصة فيما يتعلق بالمتع المادية البسيطة. فكل إنسان في حاجة إلى مقومات الحياة

والصحة، ومعظم الناس في حاجة إلى مقومات البقاء البيولوجي. وكان هناك متصوفون كانوا سعداء، بقدر غير كاف من الطعام والشراب والمأوى واللباس، ولكن مثل هؤلاء الأشخاص نادرون، ويمكن أن نتجاهلهم من الناحية الإحصائية. ومعظم الناس يحتاجون لكي كونوا سعداء، بالإضافة إلى المقومات المادية للحياة، إلى قدر معين من الرفقة الطيبة وإلى حد أدنى من الأمان وإلى إحساس بالاندماج في قطيع ما. وكل هذه الحاجات تكاد تكون عامة بصورة كاملة إلى حد أن السياسة تستطيع أن تتجاهل القلة التي لا تريدها. كل هذه الحاجات موزعة في الوقت الحاضر بصورة بعيدة تماماً عن المساواة. وهناك بطبيعة الحال قيم «أسمى» مثل الاستمتاع بالأعمال الفنية والنشاط الفكر، ولكن هذه الأشياء ليس لها من الأهمية الأساسية ما للحاجات التي تعتبر أولية أكثر منها.

وتخضع وسائل السعادة لتقسيم مهم. فهناك الوسائل التي إذا تمتع بها «أ» حرم منها «ب»، وهناك وسائل أخرى ليست لها هذه الصفة من الحيازة الشخصية. وكما يقول «ياجو»، «إن من ينتزع مني إسمي الطيب يسلبني مالا يغنيه هو ويجعلني فقيراً حقاً» فالإسم الطيب ليس شيئاً مثل رغيف الخبز يستطيع لص أن يستولى عليه. هذا على الأقل ما قاله «ياجو»، بيد أن ذلك صحيح بصورة جزئية فقط. فأولئك الذين يتطلعون بشغف إلى الحصول على إعجاب الناس يكونون عادة ممتلئين حسداً لأنهم يدركون أن هناك قدراً معيناً من الإعجاب يوزع، وأن الإعجاب الذي يحظى به شخص قد يفقده شخص آخر. وتنطبق نفس الاعتبارات على كل نوع من أنواع الرفعة. فإذا أردت أن تكون أسمى من أقرانك في ناحية من النواحي فإنك قد تحقق هدفك عن طريق زيادة ميزاتك أو التقليل من ميزات الآخرن، ولكنه من المستحل منطقاً أن يحظى كل شخص بالرفعة. والمشاعر التي يحس بها مالك الجواد الفائز في سباق الدربي لها قيمة ذاتية، ولكنها

قيمة من نوع لا يمكن تعميمه على الجميع، فمن المستحيل أن يتمتع كل إنسان بمباهج ملكية لجواد الفائز في سباق الدربي، اللهم إلا إذا وجد نظام لخلق وهم عام. ومن ثم فنحن نستطيع أن نميز بين ثلاثة أنواع من مصادر القيمة الذاتية: أولا، الأشياء التي يمكن أن تكون موضع ملكية شخصية، ولكن يمكن إيجاد قدر منها يكفي الجميع، على الأقل نظريا. ثانيا: الأشياء التي ليست خاصة فحسب، بل إنها بطابعها المنطقي غير قابلة لأن يتمتع بها الجميع. وهي الأشياء التي تستمد من الرفعة، سواء في الشهرة أو القوة أو المال أو أي شيء آخر. فمثلاً نستطيع جميعاً، من الوجهة النظرية، أن نكون أغنياء ولكننا لا نستطيع أن نكون جيمعاً أغنى الناس على وجه البسيطة. ومن ثم فالرغبة في الرفعة ذات طابع تنافسي لا مندوحة منه منطقا. وثالثاً: هناك قيم ذاتية لا تؤدي حيازتها بأي حال من الأحوال إلى الإقلال من إمكان استمتاع الآخرين بها بصورة متساوية، وتضم هذه الفئة أشياء مثل الصحة والبهجة والحياة في يوم جميل، والصداقة والحب ومباهج الخلق.

ويختلف موقف الأخلاقيين تجاه هذه الأنواع الثلاثة. ولنبدأ بالنوع الأول الذي يتضمن بشكل عام الأشياء المادية مثل تلك التي يتناولها الاقتصاد «الطعام والملابس والمساكن .... إلخ» وعلينا أولا أن نسأل أنفسنا عما إذا كان مبدأ أخلاقي، ويمكن أن نطلق عليه «العدالة»، يجعل في وسعنا أن نقول أن توزيعاً عادلاً للأشياء المادية له قيمة ذاتية. إننا قد افترضنا عند تعريفنا للتصرف الصائب أن الأمر ليس كذلك، وأن التصرف الصائب هو الذي ينتج أكبر قدر ممكن من القيمة الذاتية بصرف النظر عمن يتمتع بها. بيد أنه من الممكن أن يقال إن مجتمعا تكون القيمة موزعة فيه بالتساوي أفضل من مجتمع يكون التوزيع فيه غير متساو حتى إذا لم يكن مجموع القيمة الذاتية أكبر. وأنا شخصياً لا أعتقد ذلك. وأعتقد أن هناك حججا قوية تؤيد المساواة في التوزيع بقدر الإمكان، ولكني أعتقد أنها

متفقة مع اعتبار العدالة وسيلة لا غاية. والاعتراض الأساسي على عدم المساواة في التوزيع هي أنها توجد الحسد والحقد في نفوس الأقل حظا، مما يؤدي إلى الخوف وما يصحبه من حقد في نفوس الأكصر حظا. بيد أن هذه الحجة لا تنطبق حيث يوجد نظام اجتماعي مستقر منذ أمد طويل يقر توزيعاً غير عادل بحيث أنه حتى الأقل حظاً يقبلونه دون تذمر. هذا بالإضافة إلى أن هناك فيي بعض المجتمعات حججاً قطعة في جانب عدم المساواة، ومن ثم فأنا أعتقد أنه بينما توجد حجج قوية جداً في جانب المساواة على وجه التقريب في التوزيع حيثما لا يسود تقليد قديم، فإنها مع ذلك حجج متعلقة بالوسائل، ولا أعتقد أنه يمكن اعتبار العدالة شيئاً ذا قيمة ذاتية بنفسها.

وعلى الرغم من أنني أعتقد أن العدالة وسيلة لا غاية، فإنني أرى أنها، كوسيلة، مرغوب فيها جداً في حدود معينة، وينصب جزء كبير جداً من التعاليم الأخلاقية الاصطلاحية. على الحد من الأنانية الطبيعية. فتجريم السرقة، والأمر بأن تحب قريبك كما تحب نفسك، والحض على التضحية، وتحبيذ الإحسان تهدف جميعها إلى هذا الغرض. ولست واثقاً إذا كانت التعاليم الأخلاقية التقليدية التي تهدف إلى هذا الغرض قد اتبعت خير طريق من جميع الوجوه، بيد أن هذا موضوع آخر. ولكني من ناحيتي أميل إلى الاتفاق مع جيريمي بتنام في أن النتيجة المرغوب فيها لا يحتمل تحقيقها عن طريق الوعظ الأخلاقي بل بواسطة أنظمة اجتماعية ورأي عام يجعلان من مصلحة كل شخص، على قدر الإمكان، أن يتصرف طبقا لما يقتضيه الصالح العام. وقد كان بتنام كما هو شأن عهده عقليا وظاهريا بعض الشيء أكثر مما ينبغي فيما ابتكره من وسائل لتحقق التناسق بين المصلحة العامة والخاصة. ولو كنت مكانه لجعلت للحب والتعاطف الذاتي والطموح المفيد غير المضر مكانا أو في مما فعل غير أنني لا أجد مندوحة عن الموافقة

على أن الوصايا الأخلاقة وحدها ليس من المحتمل أن تحقق نتائج حسنة إذا ظل الصراع بين المصالح الخاصة والعامة حادا وواضحاً.

ولو أن أنظمتنا الاجتماعية والسياسية كانت أفضل مما هي عليه لما كان هناك مجال للاعتبارات الأخلاقية فيما يتعلق بالأشياء التي تمت إلى النوع الأول من بين الأنواع التي ذكرناها. لأنه يكون من اليسير، إذا كانت لدينا أنظمة أفضل، أن نوفر الطعام لكل إنسان، وفي هذه الحالة يختفي موضوع الطعام كله من مجال الأخلاق. وتقل بهذه الطريقة، كما تقل بطرق أخرى غيرها، قيمة العمل الأخلاقي كلما تحسن النظام الاجتماعي. ومن الممكن مع الوقت أن نجعل الامر، في حدود ما يتعلق بتوزيع الأشياء المادية، مجرد مراعاة بعض العادات الثابتة غير المزعجة جداً.

ولكن الأمر يختلف تماماً مع النوع الثاني من القيم الذاتية_ وهي القيم التي تنطوي بطبيعتها المنطقية على المنافسة. وأهم هذه القيم هي القوة. فكل شخص تقريباً، إذا لم يكن كسولاً بدرجة غير عادية، يريد نصيباً من القوة أكثر من حقه، في بيئته المباشرة على الأقل، إن لم يكن في العالم كله. وقد كان حب القوة سبباً في قيام الحروب والثورات طوال عصور التاريخ. وحتى في البلاد التي يقبل فيها الطغاة عادة نجد مع ذلك منافسة دموية على مركز الطاغية. وقد حدث هبوط سريع جداً في القوة التحكمية في العالم الغربي خلال القرون القليلة الماضية. فالملوك وملاك العبيد والأزواج والآباء تم خلعهم الواحد بعد الآخر، وقامت محاولة جديدة لتوزيع القوة النهائية بالتساوي على قدر الإمكان، وفي هذا المجال نجد أن الحجج التي تساق إلى جانب ما يمكن أن نسميه العدالة قوية جداً. فاولئك الذين بيدهم القوة أساءوا استعمالها بلا استثناء تقريبا. وعلى الرغم من أن هناك استثناءات فهي نادرة.

وهناك إلى جانب النصح الأخلاقي، وهو محدود الأثر جداً، عدة طرق مختلفة للاقلال من الشرور الناجمة عن القوة الزائدة عن الحد. وأحد هذه الطرق تيسير المقاومة على الضحايا. وهي طريقة الديموقراطية. وطريقة ثانية هي أن تجعل التعليم بحيث توجه المهارات المكتسبة حب القوة إلى منافذ مفيدة أو أكثر منها مضرة.فحب القوة، مثل انزعات المتأصلة الأخرى، لا يمكن كبته تماماً دون الإضرار ضرراً بليغاً بأولئك الذين يحسون من جزاء الكبت أن مساعيهم أحبطت، بيد أنه من الممكن بسهولة توجيه وجهات نافعة للجميع. وكثيراً، وليس دائماً، ما يكون حب القوة نافعا للجميع عندما ييكون الهدف هو السيطرة على الطبيعة أو معرفة القوانين الطبيعية. وكثيراً أيضاً، وليس دائما، ما يكون كذلك عندما يكون الهدف هو السيطرة على عقول الناس بواسطة العبقرية الخلاقة. وخير القواعد الأخلاقية فيما يتعلق بالقوة. كما في غيرها من الميول، ليست تلك الت تدعو إلى الزهد بل تلك التي تتضمن تشجيع المتنفسات غير المدمرة وتهيئتها.

أما فيما يتعلق بالنوع الثالث من الأشياء_ وهي تلك التي لا تتعارض حازة شخص لها بالضرورة مع حيازة آخر_ فينبغي ألا يكون هناك مشكلة ف التوزيع، ولكن هنا في الواقع مشكلة. ونوع الأشياء الت أفكر فيها هنا نطاقه متسع جداً في الحقيقة، من بهجة الطفل بالحياة التي أسمى المتع الفكرية في خلق الاعمال العبقرة والاستمتاع بها. وفي حدود ما يتعارض استمتاع شخص بها مع استمتاع آخر، يرجع سبب التعارض إلى نقائص في النظام الاجتماعي يمكن تلافيها. فالصحة مثلا يجب أن يتمتع بها كل الناس تقريبا، ولكن عندما يكون العمل أكثر

مما ينبغي والدواء غال تصبح امتيازاً للأغنياء. وأن جورج لانسبري [١٤] حمل السلطات في «بوبلار» على تحسين الرعاية الصحية بأن يزيدوا الأجر أكثر مما يسمح به القانون، فأدى ذلك إلى تخفيض معدل الوفيات بين الأطفال، ومع هذا أرسل إلى السجن من أجل هذا الأمر. وكل الأشياء التي تعتمد على التعليم العال هي، ف الوقت الحاضر، من امتيازات الأقلية، وكذلك أيضاً تلك التي تعتمد على وجود وقت فراغ كبير. وبهذه الطريقة يوجد في الوقت الحاضر منافسة ليست أساساً ضرورية، ولكن العلاج يكمن في السياسة لا في الأخلاق.

وهناك فيما يتعلق بالتوزيع موضوع كبير لم أمسه بعد. وهو موضوع الأجيال المقبلة. ما هو القدر من الخير الحاضر الذي يجب التضحية به من أجل الأجيال المستقبلة؟ وإنه لمن العسير ألا نعطف على وجهة نظر الإيرلندي الذي قال «لماذا ينبغي على أن أفعل شيئاً من أجل الأجيال المقبلة؟ إنها لم تفعل شيئاً من أجلي». ومع ذلك فللأجيال المقبلة حقوقها. فنحن ندين بالشكر لأولئك الذين زرعوا ما لم يعيشوا ليحصدوه. ولدينا من الأسباب الوجيهة ما يجعلنا نقلق عندما ترهق التربة بالزراعة غير الحكيمة. كما أننا نسرف جداً في عدم الاهتمام بمصادر الثروة المعدنية في الأرض. بل إننا نغالي في إشباع شهوة القتال عندنا إلى الحد الذي يبدوا فيه أننا أصبحنا نواجه في هدوء احتمال القضاء على الجنس البشري. إن عصرنا، بهذه الطريقة، عصر متهور إلى درجة غير عادية، وهو عصر متهور لأن كل شيء مائع والمستقبل غير مؤكد. وإلى أن نبلغ بعض الاستقرار، ليس من المحتمل أن الناس سيمنحون الأجيال المقبلة حقها من الإعتبار.

---

(١٤) زعيم_ معروف من زعماء حزب العمال البريطاني (١٨٥٩-١٩٤٠) عمل كرئيس تحرير لجريدة الديلي هرالد ثم انتخب مدة طويلة عضوا بالبرلمان الإنجليزي وكان يقف جهده على خدمة المجتمع لا سيما الفقراء، والعمل على راحتهم وتعرض في سبيل ذلك أكثر من مرة لوطأة القانون.

وهذا الموضوع أخطر مما يظن أحياناً، فالفرد لا يستطيع، دون أن يصير عقيما. أن يقتصر اهتمامه على حياته، أو حتى على بلاده أو عصره. فكل منا جزء من سلسلة طويلة تمتد من ماضينا البعيد الذي كان فيه أجدادنا حوانات إلى مستقبل لا مكن معرفته. أن الجنس البشري خرج ببطء من حالة كان فيها حيواناً نادراً تعيساً يتعقبه أعداؤه، بيد أننا إذا ظننا أن ليس أمامه رحلة أخرى يقوم بها وكمال أعظم يحققه في المستقبل واعتقدنا أننا نقترب من نهاية محتومة، فإن شيئاً غريزياً متأصل فينا، شيئاً لا يقدر بقيمة، سيذوى ويموت. وأن أفكر هنا في شيء يكاد يكون لا شعوريا في معظم الناس، شيء لا يحظى بتعبير صريح إلا لدى فئة قليلة فقط، ولكنه يمت إلى أعماق وجودنا، لأننا لسنا أفراداً فحسب، بل نحن أعضاء في نوع من الأحياء ولهذا السبب يجب علي، عندما أحكم على بلد أو فترة، أن أعلق أهمية لما تسهم به في المدنية، وليس في السعادة الحاضرة للأفراد الذين يتعلق بهم الأمر فقط. وأعن بالمدنية مجموع كل تلك الأشياء العقلية التي تميز الإنسان عن القرد، وتميز الإنسان المتمدين عن الهمجي. غن هذه الأشياء هي التي تتكون منها أهمية الإنسان الفريدة، وهذه الأشياء هي وديعة كل جيل بدوره. إن واجبنا الأسمى نحو الأجيال هو أن نسلمها هذا الكنز أكبر مما تسلمناه لا أقل. وكم بودي أن أصدق أننا نفعل ذلك.

الفصل الثاني عشر

الأخلاق القائمة على الخرافة

لقد سقنا الحجج في فصل سابق على أن صواب التصرف أو خطأه يتوقف على آثاره المحتملة، وليس على كونه يمت إلى فئة معينة من التصرفات توصف بأنها فاضلة أو آثمة بصرف النظر عن آثارها. ومن الممكن أن يقبل المرء وجهة النظر هذه في صورتها المجردة دون أن يدرك إلى أي حد هي مضادة لما جرى عليه العمل. إن كلمة «الأخلاق»، وأكثر منها الوصف «غير أخلاقي»، توحي عادة بصفة غامضة غير قابلة للتفسير يوصف بها تصرف ما على أساس من محظور تقليدي أو إيحاء مصدره فوق الطبيعة. وتتحكم وجهة النظر هذه في الأحكام الأخلاقية التي يكونها معظم الناس، كما أنها تؤثر تأثيراً عميقاً في قانون العقوبات. ووجهة النظر هذه هي ما أسميه «الأخلاق القائمة على الخرافة».

ولنتأمل الأقوال التالية.

إنه عمل شرير أن تأكل لحم الخنزير.

إنه عمل شرير أن تأكل لحم البقر.

إنه عمل شرير أن تتهرب الأرملة من الدفن حية مع زوجها المتوفي.

إنع إثم أن تعمل يوم السبت.

إنه إثم أن تلعب بوم الأحد.

إنه عمل شرير أن يتزوج أبوان في العماد لطفل واحد.

إنه عمل شرير أن يتزوج المرء من أخت زوجته المتوفاة، أو أن تتزوج المرأة شقيق زوجها المتوفي.

إنه عمل شرير أن يزني المرء.

إنه عمل شرير أن يتنحر المرء.

وكل من هذه الأقوال اعتنقته بغيرة مجتمعات كبيرة متمدينة. وبعضها تتضمنه قوانين العقوبات في بلاد متقدمة. ولا ينتهي أن أناقش فيما إذا كانت هذه التصرفات شريرة أم لا. إن ما ييهمني هو الأسباب التي تساق للتدليل على أنها كذلك، وهذه الأسباب مستمدة في بعض الحالات من تقليد يرجع أصله إلى ما قبل التاريخ، ولكنها في معظم الأحوال مستمدة من كتاب مقدس يعتبر ما يقضي به حكما يجب ألا يناقش أبداً. ومعظم النصح الذي يمارسه رجال الدين أو يلقيه أولئك الذين يعطون النصائح بقصد هداية الناس في جمعيات الشبان المسيحيين يتعلق بدعوة المستمعين إلى إطاعة هذه الوصايا، والمتنفق عليه أن عدم إطاعتها أشد بشاعة من القسوة أو اللؤم الذي ينبعث عن الحسد أو الحقد الجماعي الذي يؤدي إلى كوارث سياسية. إن صاحب مصنع القطن في العهد الفكتوري كان له أن يستخدم النساء ويجبرهن على العمل ساعات طويلة في مصانعه مقابل أجور ضئيلة حتى تنهار صحتهم وتصبح حاتهن مليئة بالآلام، ولكنه إذا أستطاع أن يكوّن ثروة حظي بالاحترام وربما أصبح عضواً في البرلمان ومع ذلك فإذت عرف عنه أنه على علاقة جنسية مع إحدى النساء اللائي يعملن عنده اعتبر آثما وحرم من أي تشريف عام. فالأخلاقيون المحترفون لم يخطر على بالهم، ولا يخطر على بالهم للآن، أن الشفقة والكرم والتحرر من الجسد واللؤم تماثل في أهميتها الأخلاقية طاعة القواعد التقليدية المفروضة، وقد يغري ذلك متهكما «كلبي العقيدة»CYNIC على الظن بأن أحد الجوانب الجذابة في

القواعد التقليدية هي ما تتيحه من الفرص لظن السيىء بالآخرين وللوقوف في وجه ما ينبغي أن يعتبر رغبات بريئة.

ولهذا الإفتراض ما يؤيده في الطريقة الغريبة في الإختيار التي تتميز بها التفسيرات الأصلية للنصوص. فهناك في الأناجيل حكمان خاصان بالطلاق: أحدهما يحرمه تماما والآخر يسمح به في حالة الزنا، وتنبذ الكنيسة الكاثوليكية والغالبية العظمى من رجال الكنيسة الإنجيلية أكثر الحكمين إنسانية.

وهذا مثل جيد لتأثير الأخلاق القائمة على الخرافة في القانون الإنجليزي في الوقت الحاضر أتاحة لنا رفض مجلس اللوردات في سنة ١٩٣٦ للتشريع الخاص بإباحة القتل من باب الرحمة «VOLUNTARY EUTHANASIA ». وكان الغرض من هذا التشريع هو السماح للأطباء، بعد موافقة المريض، بوضع حد لألمه في حالات المرض المستعصي. فهناك أعداد كبيرة من المرض كل عاك يتقبلون في سعير الألم، خاصة من السرطان، وليس لديهم أي أمل في الشاء. وطبقا للقانون القائم ليس لأي رجل طب أو قريب للمريض أي حق في وضع حد لهذه الآلام مهما توسل إليه المريض أن يفعل ذلك. وقد اقترح المرحوم اللورد «بونسونبي» فيما يتعلق بالتشريع السابق، أن يكون للمريض ةأطبائه معا الحق في إنهاء حياته قبل أن تنتهي بصورة طبيعية، بشرط اتخاذ الاحتياطات الكافية، بيد أن السادة اللوردات انزعجوا جدا من هذا الاقتراح ورفضوه بأغلبية كبيرة. وقد اعترض لورد «فيتز آلان» الذي قدم مشروع الرفض، على العنوان الذي قدم للمشروع وقال «وددت لو أنه صيغ في ألفاظ إنجليزية جيدة واضحة، يفهمها الناس، وأطلق على التشريع المقترح اسمه الحقيقي فهو تشريع لجعل القتل والانتحار قانونين_ لأن هذا هو فعلا ما ينتهي إليه الاقتراح» واستطرد يقول: «وطبعاً لو أن اللوردات النبلاء في هذا المجلس نظروا للموضوع، كما لو لم يكن هناك إله_ وأنا واثق أنهم لن

يفعلوا ذلك، لكان الأمر مختلفا. إننا عندئذ ندع العواطف وحدها تتحكم فينا. حسنا، إن للعواطف ميزاتها وأعتقد أنها مفيدة من عدة نواحي. بيد أننا إذا سمحنا لها بأن تسيطر علينا، فغن ذلك يعني إننا نهجر مبدأ، أنه يعني أن عواطفنا هي التي تحكمنا، وأننا نضحي بتلك الفضيلة الكبرى وهي الحزم الذي كان ميزة كبرى من ميزات شعبنا. إن هذا الموضوع ليس مسألة حزبية. فمنذ أجيال اعتنق أسلافنا في هذا المجلس، من كل النحل وجميع الآراء، التقليد القائل بأن الله جل جلاله احتفظ لنفسه وحده بحق تحديد اللحظة التي تنتهي فيها الحياة. إن اللورد النبيل مقترح المشروه يأتينا اليوم بتشريع ويطلب إلينا أن نغتصب هذا الحق لأنفسنا وأن نتجاهل الرب القدير في هذه الناحية ونصر على مشاركته في حقه».

ويجول ببال المرء عدة خواطر عند قراءة هذه المناقشات. ليس هناك ما يدل على أن لورد «فيتز آلان» معارض للحرب ولعقوبة الإعدام، بالرغم من أن الآدميين في كلتا الحالتين يغتصبون ما يسميه حق الإله وحده. أن معارضته لا تنصب إلا على الحالة التي يكون القتل فيها من باب الرحمة. وماذا نظن في إله يشارك لورد «فيتز آلان» عواطفه؟ هل يتفق مع اعتقادنا في الله أنه تعالى يجد. زهو الحكيم الكرين الذي لا حد لسلطانه، متعة كبرى في مراقبة شخص بريء يقاسي عذابا بطيئا وأنه تعالى يغضب على أولئك الذين يضعون حدا لهذه المحنة؟ واضح أن مجلس اللوردات الأطباء حاولا أن يخففا من وقع قسوة هذا الرأي بقولهما إنه حتى مع وجود القانون كما هو، فكثيرا ما يقوم الأطباء بوضع حد للحياة في مثل هذه الحالات وإن كانوا بفعلهم هذا يتعرضون للشنق قانونا. إن هذا القول يمكن وضعه في صيغة أكثر اختصارا في الكلمات البسيطة الآتية: النفاق مهما كان الثمن.

وقد أطلت في حالة «القتل من باب الرأفة» هذه لسببين، لأنها نوقشت في البرلمان منذ عهد غير بعيد، ولأنها لا تثير قضايا سياسية. فليس فيها غنى ضد

فقير، ولا محافظ ضد عمالي، ولا أي من القضايا الأخرى التي تجر الانتخابات على أساسها. وفيها تقف القاعدة الأخلاقية في وضوح وقسوة لا تتزحزح قد أنملة ضد مطالب الشاعر الرحيمة.

وقد يقول بعض الناس أن الرأي أصبح أكثر تحرراً منذ سنة ١٩٣٦، وأنه إذا قدم تشريع آخر مشابه الآن، لكان احتمال فوزه بالموافقة أكبر. ولعله جواب كاف على ذلك أن أحدا لم يقدم مشروعا مماثلا حتى الآن. وقد يكون أحد الأسباب التي أدت إلى ذلك أن هناك عدداً معيناً من المؤمنين بالنظم التقليدية يصوتون ضد أي عضو في البرلمان إذا تقدم بمشروع كهذا، ولكن عدداً قليلاً جداً من ذوي الآفاق المتحررة يهجرون حزبهم لأن عضوا فيه أو مرشحا له صوت ضد «القتل من باب الرحمة». فأنصار النظم التقليدية لآرائهم أكثر من خصومهم ذوي العقليات المتحررة، ومن ثم تكون لديهم قوة أكبر مما يحق لهم بمقتضى نسبتهم العددية. فأي شخص يدعو علنا للتهاون في القواعد التقليدية يمكن أن يتعرض لتشويه السمعة، ولا يمكن أن يتعرض لشيء من هذا متعبد تزمت في دينه فضلّ الطريق.

وأستطيع أن أوضح ذلك بتجربة مرت بي: تلقيت في سنة ١٩٤٠ خطابا من شاب أمريكي متحرر ينقد كتابي «الزواج والأخلاق» على أساس أن كل شيء جاء فيه يقبله جميع الناس الآن تقريباً، وأن الخرافات التي هاجمتها تكاد تكون انقرضت ولم تمض على ذلك بضعة أسابيع حتى حرمت من أستاذية جامعة نيويورك على أساس صريح من أن «الزواج والأخلاق» كتاب «داعر عاهر فاسق بذيء» وتعرضت نتيجة لذلك لمقاطعة تكاد يكون كاملة استمرت بعض الوقت في طول الولايات المتحدة وعرضها.

ولا مراء في أن الرأي العام بصفة عامة أكثر تحرراً مما كان، وأن ذلك ترك بعض الأثر في التشريع، كتشريعات الطلاق مثلا. ومن ناحية أخرى زادت

الإجراءات البوليسية ضد من يرتكبون الزنا مع أفراد من جنسهم شدة في هذه البلاد، وفي ولاية نيويورك، حيث يعتبر الزنا جريمة عقوبتها السجن، لم تقم حركة ذات أثر لتغيير القانون في هذا الشأن. ويقول كثير من الناس: «وماذا يهم القانون إذا كان لا يطبق»، وأنا أعتقد أن هذه الحجة وهمية إلى حد كبير. ففي المكان الأول، أي قانون لا يمكن تطبيقه قانون شيء، حيث أنه يحمل الناس على عدم احترام القانون. ثانيا، على الرغم من أن هذا القانون لا يطبق عادة، فإنه يمكن أن يحركه زوج تحدوه روح انتقامية أو خصم سياسي، كما يمكن استعماله وسيلة للابتزاز بالتهديد. ولهذه الأسباب، ولغيرها، لا أستطيع أن أقبل أن التعبير الرسمي للمعيار الأخلاقي الذي لا تطيعه ولا تؤمن به غالبية الناس موضوع يمكن تناوله بتراخ.

والحجة الرئيسية ضد الأخلاق التي تقوم على الخرافات هي أن هذه الأخلاق تنحدر إلينا من عصور أقل مدنية وتنطوي على خشونة ينبغي علينا أن نحاول تجنبها. إن الحب نحو الأقربين والشعور الكريم نحو العالم كله هي المشاعر التي يحتمل أن تؤدي أكثر من غيرها إلى التصرف الصائب. أما الوصايا التقليدية فليها مصدر مختلف تماما. فلماذا يعتبر تحديد النسل إثما مثلا؟ لأن الله صعق «أونان» ميتا. ولماذا يعتبر الزنا إثما؟ بسبب الوصية السابعة من الوصايا العشر. وأنا لا أقول أنه ليس هناك أسباب أكثر وجاهى لبعض هذه المحرمات على الأقل. إن ما أقول هو أن الأسباب التقليدية غير سليمة وينبغي أن ننساها.

وهناك ناحية أخرى للأخلاق القائمة على الخرافة بالغة الضرر. وهي القول الذي يذهب إلى أن الناس الذين يرتكبون أفعالا معينة آثمون ويستحقون العذاب. وأنا لا أفترح ألا يكون هناك شيء مثل العقوبة والقانون الجنائي. إن ما أقوله هو أن العقوبة، عندما يكون لها ما يبررها، ضرورة يؤسف لها وليست أمر يسر له المرء باعتباره جزاء عادلا. فعندما يصل رجل إلى لندن وهو يحمل الطاعون، فإنه وكل

من اتصل به يتعرضون لاجراءات مزعجة مختلفة. ولكننا لا نعتقد أنهم آثمون، ونحن لا نسر لما يعاونونه من إجراءات مزعجة نضطر إلى اتخاذها. وليست هذه هي النظرة التي ينظر بها الأخلاقيون التقليديون إلى «الآثمين». بل على النقيض من ذلك، يعمل الاعتقاد في «الخطيئة» على تبرير مشاعر الحقد التي يتعرض لها معظم الناس. ويبلغ ذلك مدى يؤدي إلى كوارث، خاصة عندما يكون شعبا بأسره أو جنسا موضع الظن بالإثم. والعالم الذي نعيش فيه مليء بمثل هذه الأحقاد الجماعية، وهذه الأحقاد هي التي تهدد، أكثر من أي شيء آخر، الجنس البشري بكارثة.

إننا نستطيع أن نحكم على مبدأ أخلاقي ما بواسطة نوع المشاعر التي تجعله موضع الترحيب. وعند تطبيقنا هذا المعيار سنجد أن عددا كبيرا جدا من المباديء المعترف بها عادة ليس خلقيا بالإحترام كما يبدو. إذ أن فحصا دقيقا سيبين أنه كثيرا ما يكون العامل الذي يجعل الناس يتمسكون بمبدأ من المباديء سواء كان سليما أم غير سليم، هو أن هذا المبدأ يهيىء متنفسا لبعض انفعالات ليست نبيلة تماما وخاصة القسوة والحسد واللذة في الإحساس بالتفوق. فلو وجدت، بالاختبار الذاتي، أن انفعالات من هذا النوع هي التي تجعلك تتمسك بقاعدة أخلاقية، فإن ذلك يكون سبباً كافياً تماماً لمعاودة النظر في معتقداتك في هذا الصدد. والأخلاق القائمة على الخرافة، لكونها كثيراً ما تنبثق من مثل هذه المصادر غير المرغوب فيها تجعل مما يستحق عنايتنا وجهودنا أن نكافحها وألا نقبل سوى تلك القواعد الأخلاقية التي يحتمل أن تدعم السعادة العامة، وأن ننبذ جميع تلك القواعد التي تجذبنا لأنها تسبب الشقاء لأولئك الذين لا نحبهم.

الفصل الثالث عشر

الجَزاء الأخلاقي

ETHICAL SANCTIONS

إن الموضوع الذي يهمنا في هذا الفصل هو الآتي: هل توجد دوافع، أو يمكن إيجادها، لحمل الناس على القيام بالتصرف «الصائب» تبعاً للنظام الأخلاقي الذي تابعنا تكوينة في الفصول السابقة؟ وأعيد مرة أخرى أني أعني بالتصرف «الصائب» هو التصرف الذي يحتمل أن يؤدي إلى أكبر قدر ممكن من الإشباع وأقل قدر ممكن من عدم الاشباع، وأن تقدير ذلك يجب أن يكون بصرف النظر عمن يتمتع بالإشباع ومن يعاني عدم الإشباع. ويتطلب الأمر بعض كلمات الإيضاح. أنا أقول «إشباع» ولا أقول «متعة» أو «مصلحة». فالتعبير «مصلحة» كما يستعمل عادة له مفهوم أضيق مما ينبغي. فنحن لا نقول أن رجلا يتصرف بدافع من مصلحته الذاتية إذا تبرع بما له بدافع من نزعة خير، ولكنه مع ذلك قد يجد إشباعاً في هذا التصرف، إذا كان ذا طبيعة سمحة، أكثر مما يجد في التمسك بماله بخلا: والتعبير «إشباع» واسع إلى حد يكفي لأن يضم كل ما يصيبه المرء نتيجة لتحقيق زغباته، وليس من الضروري أن تكون لهذه الرغبات علاقة بالذات سوى أن المرء يحس بها.

فالإنسان قد يرغب مثلا، وأنا شخصياً أحس بهذه الرغبة، في أن يقوم دليل على صحة نظرية «فيرمات» [١٥] الأخيرة، وقد يسر المرء جداً إذا تلقى شاب نابه

(١٥) رياضي فرنسي شهير (١٦٠١_ ١٥٦٥) له عدة نظريات رياضية يصعب حلها الآن.

من المشتغلين بالعلوم الرياضية منحة كافية للسعي في إيجاد هذا الدليل. أن الرضا الذي يشعر به الإنسان في هذه الحالة يأتي تحت عنوان «الإشباع»، ولكن ليس تحت عنوان «المصلحة الذاتية» كما تفهم عادة.

والإشباع، كما أعني بالكلمة؛ ليس نفس الشيء كالمتعة تماما، على الرغم من أنه وثيق الاتصال بها. فلبعض التجارب التي يمر بها المرء صفة من الإشباع تتعدى مجرد قدرتها على إدخال المتعة إلى نفسه، وهناك تجارب أخرى، على النقيض من الأولى، لا يصحبها ذلك الشعور الفريد بتحقيق رغبة، وهو الشعور الذي أسميه، إشباع، على الرغ من أن هذه التجارب تتيح قدراً كبيراً من المتعة.

وقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى أن الإنسان يسعى دائماً وبلا تحول وراء المتعة، وأنه حتى التصرفات التي يبدو فيها إيثار الغير أوضح ما يكون هدفها النهائي المتعة. وأنا أعتقد أن ذلك خطأ. وصحيح، بطبيعة الحال، أنه أيا كان ما ترغب فيه فإن تحقيقه يجلب لك نوعا معينا من المتعة، ولكن كثيرا ما تكون المتعة نتيجة للرغبة وليست الرغبة نتيجة للمتعة. وينطبق هذا بصفة خاصة على أبسط الرغبات، مثل الجوع والعطش. إن إشباع حاجة المرء إلى الطعام أو الماء متعة، ولكن الرغبة في الطعام أو الماء رغبة مباشرة وليست رغبة في المتعة التي يتيحانها، إلا لدى خبير بالطعام أو الشراب.

وقد جرى العرف بين الأخلاقيين أن يدعوا إلى ما يسمى «بإيثار الغير» وأن يمثلوا الأخلاق بأنها تتكون أساساً من إنكار الذات. ويبدو لي أن هذا الاتجاه ناشيء من عدم إدراك امدى أتساع نطاق الرغبات الممكنة. فعدد قليل جداً من الناس تنحصر رغباتهم في أشخاصهم. وهناك دليل كاف على ذلك في انتشار التأمين على الحياة. وكل إنسان بالضرورة مدفوع بواسطة رغباته هو، أيا كانت هذه الرغبات؛ بيد أنه ليس هناك من الأسباب ما يدعو لأن تكون كل رغباته

مركزة حول الذات. كما أنه لا يحدث دائما أن الرغبات تتعلق بالآخرين تؤدي إلى تصرفات أفضل من تلك التي يكون عنصر الأنانية فيها أكبر. فان فنانا مثلا قد يدفعه حبه لأسرته إلى العمل في طلاء أواني المطبخ، بينما قد يكون من الأفضل للعالم أن يرسم قطعا فنية رائعة وأن يدع أسرته تعاني مضايقات الفقر النسبي. بيد أنه ينبغي الاعتراف بأن الغالبية الساحقة بين البشر تتحيز نحو إشباع رغباتها الشخصية، وأن أحد أغراض الأخلاق هو التخفيف من حدة هذا التحيز.

وفي هذا المجال نرى الأخلاقيين، الذين تقوم أنظمتهم على أساس ديني يعتبرون أنفسهم في وضع أقوى من أولئك الذين يعتنقون أنظمة مثل تلك التي أدعو إليها. فإن «لوك» مثلا يستطيع أن يحصل على نتائج مرضية تماماً بأن يلجأ مباشرة ودون انحراف إلى الأنانية التي لا مواربة فيها. وهو يعتقد أن أولئك الذين يفعلونه الصواب يذهبون إلى الجنة، وأن أولئك الذين يفعلون الخطأ يذهبون إلى الجحيم. ويتبع ذلك أن الأناني الحريص سيفعل الصواب. ومن ثم فإن الحرص هو الفضيلة الوحيدة التي يعتبرها «لوك» ضرورية. أنا بنتام، الذي فقد إيمانه بالجنة والنار، فيعتقد أنإقامة أنظمة صالحة هنا على الأرض سيؤدي إلى نفس النتيجة تقريبا. فالمجرمون يسجنون في إصلاحية من إبتكاره ([١٦]) وزعت فيه المزايا بمهارة بحيث يستطيع رئيس السجانين، كما يفعل العنكبوت في وكره، أن يرى ما يفعله جميع السجناء في نفس الوقت. وفي هذا النزام يحل رئيس السجانين محل «عين الله»، فعندما يفعل السجين الصواب يكافأ وعندما يخطيء يعاقب. ومن ثم فهم، على رأي بنتام، سيفعلون الصواب. ولكن لسوء الحظ أنه، حتى لو كان بنتام حصل على كل ما كان يأمله في أكثر لحظاته تفاؤلا من تأييد لبناء سجنه، فأنه كان سيظل هناك ناس آخرون خارج هذا السجن يتطلب الأمر بالنسبة إليهم

([١٦]) **Panoptic on**.

إجراء آخر. كما أنه ليس في هذا النظام ما يطمئننا إلى أن رئيس السجانين سيكون فاضلا, ومن ثم لا يمكن القول بأن البديل الذي أتى به بنتام بدلا من الجزاء الديني مرض تماما.

وعلى الرغم من أن الجزاء الذيني قد يبدو كافيا نظريا، إلا أنه عمليا لم يكن كذلك. فالحرص صعب مثل أية فضيلة أخرى، وقد رأينا أن «لوك» يعتمد على الحرص. وفي عصور الإيمان، عندما كان الناس يعتقدون حقاً أن الخطيئة التي لا يعقبها غفران تؤدي إلى الجحيم، كان القتل والاغتصاب في العالم الغربي أكثر شيوعاً منهما في الوقت الحاضر، كما يستطيع أي إنسان أن يرى من قراءة أي سجل من سجلات العصور الوسطى. فالرجال الشرسون المندفعون يتصرفون، تحت تأثير انفعالاتهم، بطريقة لا حرص فيها مهما كان عدم حرصهم واضحاً لهم في لحظاتهم الهادئة. وقد قلل علماء اللاهوت المحدثون من قوى الجزاء الديني كثيرا جدا بتخفيفهم من حدة عقيدة اللعنة الأبدية، وحتى أولئك الذين ما زالوا يقبلون الجزاء القديم حتى الآن يعلمون أن هناك طرقا للتحايل عليه. فقد اشتركت في محادثة مرة في قطار مع سياسيأمريكي من أصل أيرلندي، وهو رجل مثالي في تدينه وابن بار من أبناء الكنيسة فأكد لي، بحماسة متوايدة وهو يتناول شرابه، أنه يكن أعمق الحب لزوجته وأطفاله ولكنه لا يدع فرصة للزنا في الخفاء إلا انتهزها، وأنه يزمع التفكير عن ذلك في الوقت المناسب. وليس هناك من يستطيع أن ينكر أن مثل هذه الحالات شائع جداً. ومن ثم يبدو أن الجزاء القديم عديم الأثر إلى حد بعيد حتى في المسائل التي تهتم بها أكثر من غيرها.

وللثناء واللوم اللذين يوجههما الرأي العام تأثير ضخم على التصرفات، بيد أن هذا التأثير ليس بأي حال من الأحوال حسناً دائما. فنابليون كان موضع الإعجاب لا من الفرنسيين وحدهم، بل من كثيرين من أهالي الأمم التي غزاها مثل

الألمان والإيطاليين. وما ينطبق بوضوح على أمثال نابليون ينطبق بدرجة أقل على الناس الأقل قدراً. وصور النجاح التي لا فائدة فيها للمجتمع تقابل بالتقريظ، بينما تتعرض التصرفات التي لا تضر للوم حيثما تسود الأخلاق القائمة على الخرافة.

وبهذه الطرق العديدة قد يكون أثر الجزاء الأخلاقي إما حسنا أو سيئا، ولكنه في جميع الحالات قوي جداً. بيد أنه إذا توفرت الأنظمة الجيدة والنظام الأخلاقي المرغوب فيه اجتماعيا والفهم العلمي فا يتعلق بتدريب الأخلاق الفردية، فسيمكن أن نحمل التصادم بين الإشباع الفردي والإشباع العام أمراً نادرا. وتحقيق هذه النتيجة يجب أن يكون الهدف الأسمى لأولئك الذين يحاولون خلق مجتمع بشري سعيد.

وليس هناك في الواقع وسيلة تضمن لنا أن يكون كل إنسان فاضلا دائما. ومن ثم فإن موضوع الجزاء مسألة كم. فبعض الأنظمة تنتج قدراً من الفضيلة أكثر من غيرها، وبعضها أقل، وبعض المذاهب الأخلاقية يؤدي إلى قدر أكبر من السلوك المرغوب فيه اجتماعيا، وبعضها على قدر أقل. وبصفة عامة نستطيع أن نقول أن هدف رجل الأخلاق ورجل السياسة يجب أن يكون إنتاج أكبر قدر ممكن من التطابق بين الإشباع الفردي والإشباع العام، بحيث تكون التصرفات التي يقوم بها الإنسان مدفوعا بسعيه في تحقيق الإشباع لنفسه هي نفسها، بالقدر الممكن، التصرفات التي تجلب الإشباع للآخرين. ويعتمد المدى الذي تبلغه هذه المطابقة في أي مجتمع بذاته على عوامل مختلفى من بينها ثلاثة تنفرد بأهمية خاصة. وهي (أ) النظام الاجتماعي (ب) طبيعة الرغبات الفردية، (ج) مقدار تأثير الثناء واللوم. ولعل أهم هذه الثلاثة هو النظام الاجتماعي. وواضح أن سلوك الناس يختلف في مجتمع تسود فيه الفوضى، مثل مدن التعدين في فترات الهجوم على

الذهب «GOLD RUSH »، عنه في الأماكن التي يوجد فيها قانون جنائي فعال ومستمر تماما. وواضح أيضاً أن الجماعات المختلفة تختلف والفرص التي تهيئها للنجاح الشخصي. فإذا كنت فردا من عصابة قرصان فإن الوسائل التي تستطيع بواسطتها أن تصير زعيما لها تختلف تماما عن تلك التي يجب أن تتبعها لو كنت أستاذا في كلية جامعية وتريد أن تصير عميدها. إذ أن النجاح الشخصي في الجماعات التي يسودها النظام تماما يكون مكافأة على تصرفات تعتبر عادة نافعة. بنما يكون النجاح الشخصي في الجماعات التي تسودها الفوضى مكافأة على الدهاء والقسوة والعنف السريع. بيد أن هذا الموضوع كبير ولن أستمر فيه أكثر من ذلك الآن.

والرغبات الفردية، التي تحدد السلوك الفردي، يمكن تعديلها إلى حد كبير عن طريق التربية والأسلوب السائد والفرص المتاحة. وواضح أن مثل هذا التعديل، في حدود ما هو معتمد، يجب أن يكون موجها نحو جعل الرغبات الفردية مطابقة للخير العام إلى أقصى حد ممكن. وهذا هو ما يحدث، إلى حد بعيد جداً، في المجتمعات المتمدينة. فالجزار والخباز يعملان على إسعادي، ليس لأنهما يحباني ولكن لأن النظام الاقتصادي يجعل في خدمتي فائدة لهما. بيد أن هناك في كل مجتمع عدداً من الناس، قد يكون كبيراً أو صغيراً، تحركهم دوافع غير مرغوب فيها اجتماعيا من حقد أو غضب أو حسد أو نزعة مباشرة للعنف. ويجب أن يكون هدف علماء النفس وغيرهم أن يتأكدوا من أسباب النزعات غير الاجتماعية وأن يحاولوا إزالتها. وهذا موضوع يعالج بالوسائل العلمية وليس بوسائل رجل الأخلاق التقليدي. فالأخلاقيون التقليديون اعتمدوا أكثر مما ينبغي على تأثير الوعظ والنصح المباشر، وأقل مما ينبغي على البحث العلمي في السببية السيكلوجية. وقد ارتبط ذلك بتركيز لا مبرر له على الخطيئة وحرية الإرادة. بيد أن عدداً كبيراً

من مواطن الضعف في الخلق لا يزيد تأثرها بالوعظ عن تأثير العلل البدنية به. وأنه لمن العسير أن نضع حدوداً لا يمكن تحقيقه في تحسين أخلاق الأفراد لو أن الوضوع درس بنفس العناية وبنفس الروح التي يدرس بها الأطباء الصحة البدنية.

وقد تحقق في المجتمعات الغربية، كما هي قائمة في الوقت الحاضر، قدر كبير جدا من التناسق بين الإشباع الفردي والإشباع العام إذا نظرنا إلى الشئون الداخلية للمجتمع وتجاهلنا علاقاته مع ما قد يكون هناك من دول معادية. وأول خطوة في خلق هذا التناسق هو القانون الجنائي، وهو الذي يجعل ارتكاب أعمال مثل القتل والسرقة ضد مصلحة الجميع باستثناء قلة من الأفراد. والعامل الثاني في الأهمية هو ضرورة الحصول على مورد رزق. فالناس لا يؤجرون عادة على عمل إلا إذا كان مفروضاً فيه أنه مفيد، كما أن العمل يستغرق جزءاً كبيراً من يوم معظم الناس. والعامل التالي في تحقيق ما يعتبره المجتمع تصرفا حسنا هو توجيه الثناء واللوم. فالناس يحبون أن يكونوا موضع إعجاب ولا يحبون أن يكونوا موضع كراهية. بيد أنه قد تكون لهذا الدافع، كما رأينا، آثار سيئة إذا كانت العايير التي يوجه المجتمع الثناء واللوم على أساسها غير مناسبة أو أسيء فهمها.

وعدا هذه الطرق التي يمكن بها أن تجعل دوافع إعتبار الذات مفيدة للجميع، يوجد لدى معظم البشر نزعات مباشرة تتصل بالناس الآخريين. وقد تكون نزعات حقد، وعندئذ يكون الاحتمال الغالب أنها ستضر. غير أن دوافعا مثل الحب العائلي والصداقة شائعة بصورة غير عادية إلا في الأوقات العصيبة. وهناك أيضا دافع نحو الخير العام، وهو في اعتقادي أكثر شيوعاً مما يدرك الناس أحيانا، وهو الذي يحتل مركز الصدارة عند حدوث كوارث طبيعية كبيرة مثل الفيضان والزلازل. وهناك أخيراً شعور المرء بالاعتزاز بجماعته_ عائلته أو مدينته أو أيا كانت_ وهو شعور آثاره السيئة أكثر احتمالا من آثاره الحسنة؛ وهذه

الدوافع جزء من طبيعة الإنسان العادي مثل دوافع الاعتبار الذاتي البحتة.

ولهذه الأسباب السابقة نجد أن معظم الناس في أفضل المجتمعات الحاضرة يعملون فعلا، فيما يتصل بمعظم ألوان نشاطهم، بطرق فيها فائدة لغيرهم مثل ما فيها لأنفسهم. وليس ذلك لأن القانون الأخلاقي يدعو إلى إنكار الذات، بل لأن هذه الطريقة هي ما تمليه عليهم نزعاتهم ورغباتهم في ظروف المجتمع الذي يعيشون فيه. وواضح أنه لو وجدت أنظمة أفضل، وتربية للعواطف أفضل، وتوزيع لنسبة الثناء واللوم بطريقة أفضل، لأدت إلى زيادة اتجاه الناس إلى دعم خير مجتمعهم في تصرفاتهم، وهو الاتجاه الذي بلغوا فيه حدا كبيرا فعلا. وإلى مثل هذه الأسباب إلى إعادة احياء الإيمان بألوان خرافية من الجزاء، يجب علينا أن نتوجه لتحقيق التقدم الأخلاقي.

القسم الثاني

صرَاع الإنفعَالاَت

الفصل الأول

من الأخلاق إلى السياسة

إن الاعتبارات الأخلاقية التي تتسم بعض الشيء بطابع التجريد والتي كانت موضع إهتمامنا في الفصول السابقة، قد تجعل الأمر بدو لمن يجهل التاريخ البشري كأنه الطريق إلى تحقيق الرضا للجميع طريق سهل وواضح، ولا يتطلب الأمر سوى أن تكون الرغبات، التي تملي على الأفراد والجماعات تصرفاتها، متفقة الإمكان «COMPOSSIBLE» وليست مثل تلك التي تنطوي، بطبيعتها نفسها، على الوقوف في وجه رغبات الأخرين. ولن يكون مستحيلا بأي حال من الأحوال تحقيق هذا الوضع، فيما عدا استثناءات لا تهم نسبيا. إذ أن رغبات الناس ليست فروضاً ثابتة غير قابلة التطور. فهي تتأثر بالطروف والتربية والفرص المتاحة. ونحن نستطيع بما لدينا حاليا من مهارات وعن طريق نشر ما لدى الاقتصاديين والإجتماعيين من معرفة أن نعدل من مركز الانفعالات المدمرة بحيث تصبح، من حيث الأهمية، في وضع لا يتجاوز ما تحتله في الوقت الحاضر الانفعالات التي تدفع الناس إلى ارتكاب جريمة القتل الفردية. ولو تم ذلك لأستطاع العالم كله في وقت وجيز أن يحقق مستوى من الرضا وانتشار السعادة بين الجميع أكثر مما بلغه منذ بدأت المجتمعات المنظمة.

بد أن الأمور تختلف عن ذلك في العالم الحقيقي. فمصادر التصرفات، كما يمكن أن نجدها في التاريخ وف الوقت الحاضر، إلى حد كبير من النوع الذي يتطلب حزيمة الآخرين. فهناك حب القوة والتنافس والحقد، وأخشى أن هناك أيضاً لذة إيجابية في مشاهدة الناس تتألم. وهذه الانفعالات قوية إلى درجة أنها لم

تقتصر على التحكم في تصرفات المجتمعات فحسب، بل أنها سببت كراهية كل من ناهضها. فعندما طلب المسيح إلى الناس أن يحبوا بعضهم البعض، آثار غضبا جارفا حتى أن الغوغاء صاحب، «أصلبوه... أصلبوه!». ومنذ ذلك الوقت حذا المسيحيون حذو الغوغاء لا حذو مؤسس دينهم. كما أن غير المسيحيين لم يتخلفوا عن الركب في هذا المضمار. إن مالنكوف والسناتور ماك آثر تابعوا العمل العظيم بنفس روح الغوغاء التي طالبت بصلب المسيح. فاستعمل الذكاء، لا لترويض الانفعالات، بل لتوسيع نطاقها. ومنذ البدايات الأولى لمدنية كانت هناك عبودية يفرضها القوي على الضعيف. وفي كل المجتمعات الزاعية ترك العمل المرهق ليكون نصيب النساء، ليس لأنهن أكثر مناسبة له من الرجال، بل فقط لأنهن أضعف عضلات، ومن ثم أقل قوة من الرجال. وقد استعمل الناس القوة طوال التاريخ القديم لمنح القوي نصيباً أكبر ما يستحق ن الأشياء الحسنة وترك الضعيف يحيا حياة التعب والبؤس.

وكان أثر التنافس كارثة مساوية لهذا؛ وأنا لا أفكر حاليا في صورة متواضعة من المنافسة الفردية على الثروة والرقي الاجتماعي، ولكني أفكر في التنافس بين الجماعات المنظمة الذي هو مصدر الحروب.

ولا يمكن القول بأن العالم كوحدة قد تحسن فيما يتعلق بهذه الموضوعات. فعندما كان الناس قلة ولم يكن التنظيم الاجتماعي قد تبلور بعد، كان هناك رجوه، وكان هناك خطر من الحيوانات المتوحشة، بيد أنه، إلى أن أصبح التفكير في المستقبل عادة، كانت السعادة ممكنة في الأوقات التي لم يكن فيها جوع ولا خطر. وكلما صارت المجتمعات أكثر تنظيما، أصبحت الفقرات التي يتمتع فيها الناس بالسعادة اللاهية أكثر ندرة بالنسبة لمعظمهم. ولا أظن أن مجموع الشقاء الإنساني بلغ في وقت من الأوقات ما بلغه في الخمس والعشرين سنة الماضية. فقد

كانت هناك الحملة النازية لاستئصال اليهود، وكان هناك الاستئصال بالموت جوعا لملايين الفلاحين الروسيين، وكانت هناك حركات التطهير الكبرى، كما كانت هناك معسكرات العمل الاجباري الضخمة. وكان ذلك كله ليس كافياً، فقد شهدت السنوات القليلة الماضية امتداد هذا النظام نفسه إلى الصين. ولا يمكننا الإدعاء بأن الأمم الغربية تعمل على موازنة الأمر بزيادة مقدار السعادة، ففوقها جميعاً يحوم الخطر البشع لحرب تعتمد على القنابل الذرية والهيدروجينية، ومعها جميع المستحدثات الجديدة في القسوة التي ابتكرت في معسكرات الاعتقال الحديثة.

إن دراسة التاريخ منذ بناء الأهرام حتى يومنا الحاضر ليس فيها ما يشجع أي شخص تحدوه العواطف الإنسانية. وقد كان هناك رجال في أوقات مختلفة رأوا الخير، ولكنهم لم يفلحوا في تغيير طابع التصرفات البشرية. إن بوذا بشر بالحب يعم الجميع، كما فعل المسيح، ولكن سكان الهند فضلوا في النهاية «سيفا». وكان القديس فرانسيس رحيا في تعاليمه، ولكن تلامذته المباشرين صاروا دعاة حرب بالغة الوحشية. ففي الطبيعة البشرية ميل نحو الانفعالات الوحشية بلغ حداً جعل أولئك الذين يعارضونه معرضين دائماً تقريباً للحقد، كما أدى إلى ابتكار أنظمة أخلاقية ودينية كاملة تجعل الناس يحسون أن الوحشية شيء نبيل.

ومثل هذه الاعتبارات تجعل تطبيق الأخلاق على السياسى عسيراً إلى درجة تجعل الأمر يبدو أحيانا لا فائدة فيه تقريبا، بيد أن بلغنا لحظة في التاريخ البشري أصبح فيها، لأول مرة، مجرد بقاء الجنس البشري يعتمد على مدى ما تستطيع الكائنات البشرية أن تتعلم كيف تجعل تصرفاهٓا متفقة مع الإعتبارات الأخلاقية. فإذا واصلنا السماح للانفعالات المدمرة بميدان تعمل فيه، فإن مهارتنا المتزايدة ستنتهي حتما بنا جميعاً إلى كارثة ومن ثم فإن الإنسان يجب عليه أن يأمل، بقدر ما

يستطيع من ثقة، في أنه حتى ونحن على حافة الكارثة الدهماء النهائية، سيتوقف الجنس البشري ليفكر في الأمر وليدرك أن أي ثمن ندفعه للبقاء، ولو كان هذا الثمن هو خير من نكرههم، هو ثمن غير مرتفع

إن الانفعالات المدمرة لم تجلب على البشر أي سعادة حقيقية. فأولئك الذين كانوا يملكون العبيد عاشوا في رعب من ثورات العبيد، والشعوب المسلحة المتخاصمة تعيش في ظل الخوف من الهزيمة في الحرب. وجميع من يستفيدون من وراء عدم العدالة عليهم أن يكبتوا عواطفهم الأكثر كرما، وأن يظلوا جاهلين لبعض أعظم المتع التي تهيئها الحياة البشرية.

وفي الفصول القادمة، التي سنتناولها صراع الانفعالات المنظمة منذ بدأت المدنية وما ترتب على هذا الصراع من فقدان للسعادة، علينا أن نبحث لماذا استعمل الناس حتى الآن ذكاءهم في صنع عالم لا يستطيع التماع به سوى قلة وينطوي، بالنسبة لغالبية من يهمهم الأمر، على حياة أكثر بؤساً من حياة الحيوانات المتوحشة. وإلى أن نفعل لماذا حدث ذلك، ليس لنا أن نرجو إيجاد طريقة نجعل بها المباديء الأخلاقية أكثر تأثيراً. إن أي شيء في الفصول التالية يبدو مظلما ومثبطا للهمم ليس له سولا هدف واحد هو اكتشاف طرق يمكن بواسطتها حمل الجنس البشري على أن الملجأ الأخير يمكن أن يكون في النهاية هو المصلحة الذاتية. وهناك قلة ضئيلة هي التي تكون أسعد حالا بما يسود العالم من أخطاء. وصحيح أن بين هذه القلة البعض ممن لديهم أكبر قدر من القوة. غير أن معظم السبب في حيازتهم للقوة هو أن الناس قد عميت بصائرهم. إن الذكاء، إذ قبل امفعالاتنا على أنها غير قابلة للتعديل، هو الذي ساق العالم إلى موقفه الحالي المحفوف بالمخاطر. بيد أن انفعالاتنا ليست غير قابلة للتغيير. والقدر من المهارة الذي يتطلبه تعديلها أقل مما أنفقناه في تحويل العناصر. ولا أستطيع أن أحمل

نفسي على الإعتقاد بأن الجنس البشري، الذي أبدي في بعض النواحي مثل هذه المهارة الفائقة، مصاب بغباء لا يحول في نواح أخرى حيث يصر على تعذيب نفسه ودمارها. إن عصرنا مظلم، ولكن لعل نفس المخاوف التي يوحي بها تصبح مصدراً للحكمة. وإذا أردنا أن يحدث ذلك، فلا بد للجنس البشري أن يتجنب الاستسلام لليأس في السنوات الخطرة القادمة، وأن يعمل على إبقاء جذوة الأمل في مستقبل أفضل بكثير من أي سيء في الماضي. زليس هذا بمستحيل. فنحن نستطيع أن نحققه لو أردنا ذلك.

الفصل الثاني

الرغبات المهمة سياسياً

سأبدأ مناقشة نظرية السياسة بهذا الموضوع لأني أعتقد أن معظم المناقشات الحالة في نظرية السياسة لا تأخذ في اعتبارها علم النفس بدرجة كافية. فالحقائق الاقتصادية وإحصائيات السمكان والتنظيم الدستوري وما إليها تحظى بالشرح الدقيق المفصل. وليس هناك صعوبة في معرفة كم كان عدد الكوريين الجنوبيين والوريين الشماليين عند بداية الحرب الكورية. وإذا بحثت في الكتب المناسبة فستستطيع أن تحدد كم كان دخل الفرد في المتوسط وحجم كل من جيشيهما. ولكنك إذا أردت أن تعرف أي نوع من الأشخاص هو الرجل الكوري، وما إذا كان هناك أي اختلاف له قيمة بين الكوري الشمالي والجنوبي، وإذا أردت أن تعرف ماذا يريد كل منهما من الحياة ومطالبه وآماله ومخاوفه، وباختصار ما الذي تنبض به حياة الكوريين، فانك ستبحث بين صفحات الكتب بلا جدوى. ومن ثم لن تستطيع أن تحكم ما إذا كان الكوري الجنوبي متحمساً لهيئة الأمم المتحدة أم أنه يفضل الاتحاد مع أبناء عمومته في الشمال. كما أنك لن تستطيع أن تحدس إذا كان مستعداً للتنازل عن الإصلاح الزراعي مقابل امتياز التصويت لصالح سياسي لم يسمع عنه من قبل. إن إهمال الرجال العظماء، الذين يقيمون في عواصم بعيدة، مثل هذه المسائل هو السبب في ذلك الأخفاق المتكرر في إرضائهم. فإذا أريد للسياسة أن تصبح علمية، وإذا أريد ألاّ تجيء أحداثها دائماً على غير ما يتوقع المرء، فلا مندوحة من أن ينفذ تفكيرنا السياسي إلى أعماق أبعد في مصادر التصرفات البشرية. فما هو مثلا تأثير الجوع على العبارات

السياسية الشائعة؟ كيف تتأثر فعاليتها بعدد الوحدات الغذائية في غذائك؟ وإذا غرض عليك شخص ما الديمقراطية وعرض آخر كيلا من القمح ففي أي درجة من درجات الجوع تفضل القمح على التصويت؟ إن مثل هذه الأسئلة لا تحظى من الإهتمام إلا بقدر أقل كثيراً جداً ما تستحق. وأيا كان الأمر فدعنا ننسى، مؤقتاً، الكوريين ونهتم بالجنس البشري.

إن الدافع إلى النشاط البشري كله هو إما الرغبة أو النزعة. وهناك نظرية وهمية تماماً تقدم بها بعض الأخلاقيين المتحمسين مقتضاها أن الإنسان يستطيع أن يقاوم الرغبة في سبيل الواجب والمباديء الأخلاقية. وأنا أقول أن هذا وهم، ليس لأنه لم يوجد في وقت من الأوقات رجال يعملون بوحي الواجب، بل لأن الواجب لا يؤثر في الرجل إلا إذا رغب هو في أن يفعل مل يمليه عليه. فإذا أردت أن تعرف ماذا سيفعل الناس فيجب عليك أن تعرف نظام رغباتهم كله وقوة كل رغبة بالنسبة لغيرهم، وليس معرفة ظروفهم المادية وحدها أو على أنها العامل الأساسي عندهم.

وهناك بعض الرغبات ليست لها، بصفة عامة، أهمية سياسية رغم أنها قوية جداً. فمعظم الناس يرغبون الزواج في فترة من فترات حياتهم. بيد أنهم يستطيعون كقاعدة عامة، أن يحققوا رغبتهم أن يضطروا إلى القيام بأي مجهود سياسي. وهناك بطبيعة الحال استثناءات مثل اغتصاب نساء «السابيين» [١٧]، كما أن تعمير شمال استراليا عاقة بشكل خطير أن الشبان الأقوياء الذين يجب أن يقوم العمل عليهم لا يحبون أن يحرموا تماماً من صحبة النساء، بيد أن مثل هذه الحالات نادر، وليس لاهتمام الرجال والنساء بعضهم ببعض تأثير كبير على السياسة بصفة عامة.

---

(١٧) **Sabine** شعب من شعوب إيطاليا القديمة كان مركزة حول جبال الابنين.

ويمكن تقسيم الرغبات المهمة سياسياً إلى مجموعتين: أساسية وثانوية. ويأتي في المجموعة الأساسية ضروريات الحياة من مأكل ومأوى وملبس. وعندما تصبح هذه الضروريات مما يصعب الحصول عليه فلا حد لما يبذله الناس من جهود في سبل الحصول عليها، أو للعنف الذي يبدونه في هذا السبيل. ويقول دارسو التاريخ القديم أن القحط في بلاد العرب تسبب في أربعة مناسبات متفرقة في أن سكان هذه البلاد زحفوا على المناطق المجاورة، وأنه كان لذلك آثار سياسية وثقافية ودينية هائلة. وكا آخر هذه المناسبات هو ظهور الإسلام. كما أن انتشار القبائل الجرمانية التدريجي من جنوب روسيا إلى انجلترا ثم إلى سان فرنسسكو كانت له دوافع مماثلة. ومما لا ريب فيه أن الرغبة في الطعام كانت، وما زالت، أحد الأسباب الأساسية الكبرى.

بيد أن الإنسان يختلف عن الحيوانات الأخرى من ناحية مهمة جداً، هي أن بعض رغباته يمكن أن نقول عنها أنها لا نهائية، أي لا يمكن إشباعها تماماً؛ وهي رغبات تجعله قلقا حتى في الجنة. فثعبان البوا العاصرة ينام عندما تمتليء معدته ولا يستيقظ إلا عندما يحتاج وجبة أخرى. أما الكائنات البشرية فهي في الغالب ليست كذلك. فعندما حصل العرب، الذين تعودوا العيش على قليل من التمر، على ثروات الأمبراطورية الرومانية، وعاشوا في قصور يكاد العقل لا يتصور ترفها، لم يقعدهم ذلك عن العمل. ولم يعد الجوع دافعاً. فالأرقاء الأغريق كانوا يعدون لهم أفخر الأطعمة عند أية إيماءة طفيفة. ولكن رغبات أخرى ظلت تحثهم على النشاط: ولا سيما أربع رغبات بذاتها يمكننا أن نطلق عليها أسماءها وهي حب التملك والتنافس والخيلاء وحب القوة.

وحب التملك_ وهو الرغبة في حيازة أكبر قدر ممكن من المتاع أو الحق في متاع_ دافع أظن أن أصله يرجع إلى عامل مشترك من الخوف والرغبة في

الضروريات. وقد صادقت يوماً فتاتين صغيرتين من استونيا، هربتا بصعوبة من الموت في مجاعة؛ وقد عاشتا مع عائلتي وكان لديهما بطبيعة الحال قدر كاف من الطعام. ولكنهمت كانتا تنفقان جميع وقت فراغهمه في زيارة الحقول المجاورة وسرقة البطاطس الذي كانتا تخزنانه. وروكفلر الذي جرب في طفولته الفقر المدقع، قضى بقية حياته يعمل شيئاً مماثلاً لما عملته الفتاتان. وبالمثل لم يكن زعماء العرب وهم على أرائكهم البيزنطية الحريرية، لينسوا الصحراء وعملوا على تخزين النفائس بمقادير تزيد عن أية حاجة مادية. ولكن أيا كان التحليل النفسي لحب التملك، لا يستطيع أحد أن ينكر أنه أحد الدوافع الكبرة_ وخاصة لدى الناس الأكثر قوة، لأنه أحد الدوافع اللانهائية كما قلت من قبل. فمهما كان ما حصلت عليه كثيراً فإنك ستظل ترغب دائماً في أكثر، فالأكثر حلم لن تستطيع تحقيقه.

بيد أن حب التملك، على الرغم من أنه الباعث الأساسي في النظام الرأسمالي، ليس بأي حال أقوى الدوافع التي تظل بعد إشباع الجوع؛ فالتنافس دافع أقوى منه بكثير. فنحن نرى، في تاريخ المسلمين أيضاً، الكوارث تحيق بأسر السلاطين المرة بعد المرة لأن أبناء السلطان من أمهات مختلفة لم يستطيعوا أن يتفقوا، وكانت النتيجة حرويا أهلية يعم على أثرها الدمار. ووقع نفس الشيء في أوروبا الحديثة. فعندما سمحت الحكومة البريطانية، دون أية حكمة، لأمبراطور ألمانيا بأن يحضر استعراضاً بحريا في «سبيتهد» لم تكن الأفكار التي جالت بخاطره هي ما أردناه. بل كان ما جال بخاطره هو، «لا بد أن يكون لي أسطول لا يقل عن أسطول جدتي».ومن هذه الفكرة نبتت جميع مصاعبنا اللاحقة. وأن العالم ليكون مكانا أفضل مما هو الآن لو كان حب التملك أقوى دائماً من التنافس. ولكن ما يحدث في الواقع هو أن كثيراً جداً من الناس يقبلون الحرمان بسرور إذا استطاعوا

بذلك أن يقضوا على منافسيهم تماما. ومن هنا جاء ما بلغته الضرائب في الوقت الحاضر من مستوى.

والخلاء دافع له إمكانيات هائلة. وأي شخص على صلة بالأطفال يعرف أنهم لا ينقطعون عن القيام بالحركات الغريبة وقول «أنظر إلى». إن «انظر إلى» رغبة من أكثر الرغبات البشرية أهمية وهي تستطيع أن تأخذ صوراً لا حصر لها، من التهريج إلى السعي وراء الشهرة بعد الموت. فقد كان هناك أحد أمراء النهضة في إيطاليا، عندما سأله القسيس وهو على فراش الموت إذا كان هناك أي سيء يريد التكفير عنه، قال، «نعم، هناك شيء واحد. لقد حظيت في إحدى المناسبات بزيارة الأمبراطور والبابا في وقت واحد. وأخذتهما إلى أعلى البرج ليشاهدا المنظر، وقد أهملت الفرصة ولم أقذف بهما معا من هذا الارتفاع، مما كان يعطيني شهرة أبدية». ولم يذكر التاريخ إذا كان القسيس منحه الغفران أم لا. وإحدى الصعوبات التي تتعلق بالخيلاء أنها تنموا على ما تتغذى به. فكلما زاد حديث الناس عنك زادت رغبتك في أن يتحدثوا عنك. فالقاتل المحكوم عليه الذي يسمح له بقراءة ما يذكر عن محاكمته في الصحف، يغضب إذا رأى أن إحدى الصحف لم تنشرها بما فيه الكفاية، وكلما زاد ما يقرأه عن نفسه في الصحف الأخرى زاد غضبه على الصحف التي لم تتحدث عنه إلا قليلا. ونفس الشيء ينطبق على رجال السياسة ورجال الأدب، فكلما زادت شهرتهم، كلا صعب على المؤسسات التي تزود الناجين بما يكتب عنهم أن ترضيهم، ويكاد يكون من المستحيل المبالغة في تقدير أثر الخيلاء في جميع نواحي الحياة البشرية، من طفل الثالثة إلى الحاكم المطلق الذي تضطرب الدنيا إذا غضب. وقد بلغ الأمر بالجنس البشري أنه ارتكب خطيئة أن عزا رغبات مماثلة إلى الله تعالى وتصور أنه يشتهي الثناء الدائم.

ولكن أيا كانت ضخامة تأثير الدوافع التي تناولناها، فهناك دافع يزيد عليها جميعاً. وأعني حب القوة. وحب القوة متصل اتصالا وثيقاً بالخيلاء، ولكنه ليس نفس الشيء بأي حال من الأحوال. إذ أن المجد هو ما تحتاج الخيلاء إليه لإشباعها، ومن السهل الحصول على المجد دون قوة. فالناس الذين يحظون بأكبر قدر من المجد في الولايات المتحدة هم نجوم السينما، ولكنهم يرتجفون أمام لجنة النشاط المعادي لأمريكا التي لا تحظى بأي مجد. وف إنجلترا يحظى الملك بالمجد أكثر من رئيس الوزراء. ولكن لدى رئيس الوزراء قوة أكثر من الملك. وكثير من الناس يفضلون المجد على القوة، ولكن هؤلاء الناس بصفة عامة ليس لهم من تأثير على مجريات الحوادث مثل ما لأولئك الذين يفضلون القوة على المجد. فعندما رأى بلوخر في سنة ١٨١٤ قصور نابليون قال: «ألم يكن أبلها إذ يملك كل هذا ثم يجري وراء موسكو». إن نابلون، الذي لم يكن يفتقر إلى الخيلاء قطعاً، كان يفضل القوة عندما تتاح له فرصة الاختيار. وهذا الاختيار في نظر بلوخي يدل على البلاهة. والقوة، مثل الخيلاء، من الرغبات التي لا تشبع. فلا يشبعها تماما شيء أقل من القدرة المطلقة التي لا راد لقضائها، ولما كان حب القوة يوجد بصفة خاصة في الرجال النشطين فإن ما تحدثه من آثار لا يتناسب مطلقا مع عدد المناسبات التي توجد فيها. فهي حقا أقوى الدوافع، بما لا يقاس، في حياة الرجال ذوي الأهمية.

ونريد حب القوة زيادة كبيرة لدى أولئك الذين جربوا القوة، وينطبق ذلك على الألوان التافهة من القوة كما ينطبق على الحكام. ففي السنوات السعيدة قبل سنة ١٩١٤، عندما كانت السيدات المثريات يستطيعن الحصول على عدد كبير من الخدم، كان سرورهم في استعمال سلطتهم على الخدم يزداد مع السن. وبالمثل يزداد طغيان من بيدهم القوة في ظل أي نظام للحكم المطلق، كلما جربوا

المتع التي تهيئها لهم القوة. ولما كانت القوة على الآدميين تظهر في إرغامهم على عمل مالا يرغبون عمله، فإن الرجل الذي يدعه حب القوة يكون أمل إلى إنزال الألم بالناس منه إلى السماح بما يسرهم. فإذا طلبت من رئيسك أن يسمح لك بأجازة لسبب مشروع، فإن حبه للقوة يحظى بإشباع من الرفض أكثر مما يحظى به من إجابتك إلى طلبك. وإذا أردت أت تحصل على ترخيص بالبناء. فواضح أن الموظف الصغير يحس برضا من قوله «لا» أكثر مما يحس إذا قال «نعم». إن هذه الأشياء هي التي تجعل من حب القوة هذا الدافع الخطر.

بيد أن لحب القوة جوانب أخرى مرغوب فيها أكثر من الأولى. فالباعث الأساسي لطلب المعرفة هو، فيما أعتقد، حب القوة. وكذلك كل ألوان التقدم العلمي في الأساليب الفنية. وفي الشياسة أيضاً، قد يكون ما لدى المصلح من حب القوة مساويا لما لدى الطاغية؛ ومن ثم فإن استنكار حب القوة بصورة مطلقة باعتباره دافعا يكون خطأ تماما. إذ يتوقف نوع التصرفات، إن مفيدة أو ضارة، التي يقودك إليها هذا الدافع على النظام الإجتماعي وعلى قدراتك. فإذا كانت قدراتك فنية أو نظرية، فإنك ستسهم في الفن أو المعرفة ويكون نشاطك، كقاعدة عامة، مفيدا. وإذا كنت رجل سياسة فإن حب القوة قد يكون حافزا لك، بيد أن هذا الدافع ينضم كقاعدة عامة إلى الرغبة في رؤية وضع معين يتحقق؛ وضع تفضله لسبب ما على الحالة القائمة. وقد لا يهم قائد عظيم، مثل السيبيادس «ALCIBIADES» الجانب الذي يقاتل في صفه. غير أن معظم القواد فضلوا أن يقاتلوا في سبيل بلادهم، ومن ثم كان لديهم دوافع أخرى إلى جانب القوة. وبعض رجال السياسة يغيرون أحزابهم بكثرة بحيث يجدون أنفسهم دائماً في الغالبية، ولكن معظم السياسيين يفضلون جزبا على آخر ويضعون حب القوة لديهم في المرتبة الثانية بالنسبة لتفضيلهم. ويشاهد حب القوة في أنفيى صوره

الممكنة في أنماط مختلفة من الرجال. أحدها نوع الجندي المغامر، وأكبر مثل لهذا النوع هو نابليون. فنابليون لم يكن لديه، على ما أعتقد، أي تفضيل_ يقوم على مثل عليا_ لفرنسا على كورسيكا إلا أنه لو كان صار امبراطورا على كورسيكا لما بلغ من العظمة ما بلغه بإدعائه أنه فرنسي. ومع ذلك فمثل هؤلاء الرجال ليسو أمثلة نقية تماما، حيث أنهم يستمدون أيضاً قدراً هائلاً من الإشباع من الخيلاء. وأنقى الأنواع هو العظمة المستترة_ وهي القوة وراء العرش التي لا تظهر مطلقا للناس وتقتصر على الاستمتاع بالفكرة القائلة في نفوسهم: «كم هو ضئيل ما يعرفه هؤلاء التافهون عن المحرك الحقيق للأمور». وأكمل مثل يوضح هذه الصورة هو البارون هو لشتاين الذي سيطر على سياسة ألمانيا الخارجية من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٠٦. فقد عاش في أذر الأحياء، ولم يظهر أبداً أمام الناس، وتجنب مقابلة الإمبراطور باستثناء مناسبة واحدة كان إلحاح الأمبراطور فيها لا يقاوم، ورفض جميع الدعوات للمشاركة في حفلات القصر على أساس أنه لا يملك ثيابا مناسبة. وحصل على معلومات سرية جعلت في وسعه أن يهدد المستشار والمقربين من الإمبراطور وقد استغل قوته في التهديد، لا في سبيل الحصول على ثروة أو شهرة أو أية ميزة واضحة، بل في مجرد إرغامهم على الموافقة على سياسته الخارجية. وقد وجد في الشرق أشخاص كثيرون مثله بين الخصيان.

وأصل الآن إلى دوافع أخرى ذات أهمية كبيرة ولو أنها ليست أساسية مثل تلك التي تناولناها. وأولها هو حب الإثارة. فالكائنات الآدمية تظهر تفوقها على العجماوات بقدرتها على الضجر، ولو أني ظننت أحيانا_ أثناء مشاهدتي للقردة في حديقة الحيوانات، أن لديها مباديء هذا الشعور المزعج. وأيا كان الأمر فإن التجربة دلت على أن الهرب من الضجر رغبة من الرغبات القوية حقاً لدلا جميع البشر تقريبا. فعندما يتصل البعض لأول مرة بالهمج الذين لم تفسدها المدنية،

يقدمون لهم جميع الأشياء التي تفيدهم، من الكتاب المقدس إلى الشطائر اللذيذة. بيد أن معظم الهمج يقابلون هذه الأشياء بعدم مبالاة مهما كان أسفنا لذلك. أماما يقدرونه حقيقة فهي الهدايا التي نحملها إليهم من الخمور التي تجعل في وسعهم ان يتمتعوا، لأول مرة في حياتهم، لبضع لحظات بوهم أن الحياة خير من الموت. وقد كان الهنود الحمر، قبل أن يتأثروا بالبيض، يدخنون غلايينهم لا في هدوء كما نفعل، ولكن في شبق ويستنشقون دخانها بشدة حتى يقعوا في غيبوبة، ةوعندما يفشل النيكوتين في طرد الضجر عنهم، يقوم من بينهم خطيب متحمس فيثيرهم لمهاجمة قبيلة مجاورة، ويهيء لهم ذلك كل المتعة التي نجدها نحن (تبعا لمزاجنا) في سباق الخيل أو الانتخابات العامة. والسرور الذي يستمده الإنسان من المغامرة يتكون كله نقريباً مما يلاقيه فها من إثارة. ويصف لنا مسيو «هوك» (Huc) التجار الصينيين عند «الحائط العظيم» في الشتاء وهم يقامرون حتى يفقدوا نقودهم كلها، ثم يفقدون بضائعهم كلها، ثم يقامرون بملابسهم ويخرجون عراة ليموتوا من البرد. وأعتقد أن ما يجعل المتمدينين، ومثلهم في ذلك مثل الهنود الحمر، يصفقون استحسانا عندما تندلع نيران الحرب، هو أساسا حب الإثارة، وهو شعور يماثل تماما شعور المرء في مباراة لكرة القدم، ولو أن النتائج تكون أحيانا أكثر خطورة بعض الشيء.

وليس من اليسير مطلقا أن نحدد ما هو السبب الأصلي في حب الإثارة. وأنا أميل إلى الأعتقاد بأن جهازنا العقلي مكيف تبعا للمرحلة التي كان الإنسان يعيش فيها على الصيد. زذلك عندما كان الإنسان يقضي ساعات طوال بأسلحته البدائية تماما وهو يجد في إثر غزال ويراوده الأمل في عشاء طيب، ثم يعود في نهاية يومه إلى كهفه منتصرا وهو يجر خلفه جثة الغزال ويسقط في إعياء الراضي عن نفسه بينما تعد له زوجته الطعام. ويكون عندئذ نعسانا وعظامه تؤلمه

ورائحة الشواء تملأ كيانه كله. وأخيرا، بعد أن يأكل، يغط في نوم عميق. ولم يكن في هذه الحياة مكان للضجر، لا من ناحية الوقت ولا من ناحية الطاقة، إلا أن الإنسان عندما انتقل إلى الزراعة، وجعل امرأته بجميع الأعمال الشاقة في الحقل، أصبح لديه وقت للتفكير في فراغ الحساة البشرية وخيلائها، ولابتكار الخرافات والنظ الفلسفية، وللأحلام عن الحياة القادمة التي سيقضي فيها وقته إلى الأبد في الصيد والقنص في عالم الأساطير، فجهازنا العقلي يلائم حياة من العمل الجثماني الشاق البالغ القسوة. وقد تعودت في صغري أن أقضي أجازتيي مشيا على الأقدام، وكنت أقطع خمسة وعشرين ميلا في اليوم، وعندما يأتي المساء لم تكن بي حاجة إلى أي شيء يبعد عني الضجر. وإ كانت متعة الجلوس تكفي تماما، ولكن الحياة الحديثة لا يمكن أن تسير على هذه الأسس الشاقة من الناحية البدنية، فقدر كبير من العمل يتم والناس جلوس على المقاعد، ومعظم العمل اليدوي لا يعد تمرينا إلا لبضع عضلاتخاصة، وليس غريبا بعد ذلك أن تتجمع الجماهير في ميدان الطرف الأغر ليهتفوا بأعلى أصواتهم للحكومة لأنها قررت أن ترسلهم إلى الموت. فما كان هذا ليحدث لو أنهم جميعا ساروا على أقدامهم خمسة وعشرين ميلا في ذلك اليوم؛ بيد أن هذا العلاج لشعور حب القتال ليس عمليا، وإذا أريد للجنس البشري البقاء_ وهو أمر قد لا يكون من المرغوب فيه_ فلا بد من إيجاد وسائل أخرى لتهيئة متنفس بريء للطاقة البدنية غير المستعملة التي تنتج حب الإثارة. وهذا الموضوع لم يحظ بالتقدير الواجب من جانب أي من الأخلاقيين أو المصلحين الإجتماعيين، فالمصلحون الإجتماعيون يرون أن لديهم أشياء أكثر خطورة من ذلك يفكرون فيها. والأخلاقيون من ناحية أخرى متأثرون إلى حد بعيد جداً بخطورة جميع المتنفسات المسموح بها لحب الإثارة، بيد أن الخطورة في نظرهم هي «الخطيئة». فصالات الرقص والسينما وموسيقى «الجاز» جميعها، إذا صدقنا ما نسمعه، تؤدي إلى جهنم، وأولى بنا أن نقعد في بيوتنا ونتأمل في خطايانا.

وأجد نفسي غير قادر على الاتفاق تماما مع هؤلاء الرجال الوقورين الذين يطلقون هذه التحذيرات. أن للشيطان صوراً عديدة، بعضها أعد الخداع الشبان وبعضها أعد لخداع الكبار والوقورين. فإذا كان الشيطان هو الذي يغري الشبان بأن يمتعوا أنفسهم، أليس من المحتمل أن الشخصية نفسها هي التي تقنع الكبار بأن يهاجموا هذه المتعة؟ وهل أليس من المحتمل أيضاً أن تكون هذه المهاجمة مجرد صورة من صور الإثارة تناسب السن المتقدمة؟ وألا يكون من المحتمل أنها من المخدرات التي يجب أن تؤخذ، مثل الأفيون، في كميات متزايدة باستمرار حتى تؤتي تأثيرها المطلوب؟ ألا يخشى أننا، وقد بدأنا باعتبار السينما شراً، قد يؤدي بنا ذلك خطوة فخطوة إلى إدانه الحزب السياسي المعارض ثم إدانة السود فالسمر فالصفر، وباختصار كل إنسان سوى أعضاء نادينا؟ وهل تقوم الحروب إلا من مثل هذه الإدانات عندما تنتشر؟ أنا لم أسمع أبداً أن حربا بدأت من إحدى صالات الرقص.

إن الخطورة فيما يتعلق بالإثارة هي أن لها صوراً كثيرة مدمرة. فهي مدمرة لدى أولئك الذين لا يستطيعون مقاومة الإسراف في الخمر والميسر. وهي مدمرة عندما تأخذ صورة العنف لدى الغوغاء. وفوق هذا كله، هي مدمرة عندما تؤدي إلى الحرب. فالإثارة حاجة متأصلة إلى درجة أنها تجد لنفسها متنفسات ضارة من هذا النوع إلا إذا وجدت متنفسات بريئة. وهناك في لبوقت الحاضر متنفسات بريئة من النوع المطلوب في الرياضة وفي السياسة، طالما ظلت داخل النطاق الدستوري. بيد أنها غير كافية، خصوصاً أن ذلك النوع من السياسة الذي يهيىء قدراً من الإثارة أكثر من غيره هو أيضاً نفس النوع الذي ينشأ عنه أكبر ضرر. وقد أصبحت الحياة المتمدينة أليفة وناعمة أكثر مما ينبغي، وإذا أريد لها أن تكون مستقرة فيجب أن تهيىء متنفسات غير مضرة للنزعات التي كان جدودنا في

العهود السحيقة يشبعونها عن طريق الصيد. ففي أستراليا، حيث يقل الناس وتكثر الأرانب، شاهدت شعبا بأسره يشبع النوعة البدائية بطريقة بدائية بواسطة قتل آلاف مؤلفة من الأرانب بمهارة. ولكن في لندن ونيويورك، حيث الناس كثيرون والأرانب قليلة، لابد من إيجاد وسائل أخرى لإشباع هذه النزعة البدائية. وأعتقد أن كل مدينة كبيرة يجب أن تحتوي على شلالال صناعية يستطيع الناس عبورها في قوارب قابلة للتحطيم بسهولة، وحمامات للسباحة ملئية بأسماك القرش الميكانيكية، ويحكم على كل شخص يدعو إلى حرب وقائية بقضاء ساعتين يوميا مع هذه الوحوش المبتكرة. ولنتكلم بجد أكثر: يجب بذل المجهود لتهيئة متنفسات بنّاءة لحب الإثارة. فليس في العالم شيء أكثر إثارة من لحظات الاكتشاف والاختراع المفاجيء، وهناك عدد كبير جداً من الناس، أكثر كثيراً مما يعتقد أحيانا، قادرون على تجربة هذه اللحظات.

وهنام انفعالان، مما يؤسف له أن الجنس البشري يميل إليهما، وهما وثيقا الأرتباط ببعضهما البعض ويتداخلات مع عدة دوافع سياسية أخرى: وأعني بهما الخوف والحقد. ومن الطبيعي أن نكره ما نخاف منه، ويحدث كثيراً أننا نخاف مما نكرهه، ولو أن ذلك لا يحدث دائما. وأعتقد أننا نستطيع القول بأن القاعدة بين البدائيين أنهم يخافون ويكرهون كل ما لم يألفوه. فهم أعضاء في قطيعهم، وهو أصلا قطيع صغير جداً؛ والجميع داخل القطيع أصدقاء إلا إذا كان سبب خاص للعداء.

والقطعان الأخرى أعداء فعلا أو عداوتهم أمر محتمل، وأي فرد من هذه القطعان نصيبه القتل إذا ضل طريقة. والقطعان الأخرى كمجموعة إما أن تتجنب أو تقاتل تبعا للظروف. وهذا الجهاز البدائ هو الذي ما زال يحكم رد الفعل الغريزي لدينا قبل الشعوب الأجنبية. فالشخص الذي لم يسافر مطلقاً ينظر

إلى الأجانب كلهم كما كان الهمجي ينظر إلى أي فرد في قطيع آخر. غير أن الرجل الذي سافر أو الذي درس السياسة الدولية يدرك أنه، إذا أريد لقطيعة الأزدهار، فيجب إدماجه إلى حد ما في القطعان الأخرى. فإذا كنت انجليزيا وجاءك شخص يقول: «إن الفرنسيين أخوتك»، فإن أول شعوري غريزي يكون: هراء أنهم يهزون أكتافهم ويتكلمون الفرنسية. بل إني سمعت أنهم يأكلون الضفادع. وإذا وضح لك الأمر قائلا أننا قد نحارب الروس وأن الدفاع عن خط الراين من المرغوب فيه في هذه الحالة، وأن معونة الفرنسين ضرورية في ذلك، فإنك تبدأ في فهم ما يعني عندما يقول أن الفرنسيين أخوتك. ولكن إذا قال لك أحد رفاق السفر أن الروس أيضا أخوتك، فإنه لن يستطيع اقناعك إلا إذا استطاع أن يثبت لك أننا في خطر من أهل «مارس». إذ نحن نحب أولئك الذين يكرهون أعدائنا، فإذا لم يكن لنا أعداء فإن من نحبه يكونون قلة ضئيلة من الناس.

بيد أن كل هذا ليس صحيحا إلا إذا قصرنا اهتماما على علاقة الإنسان بالآدميين الآخرين فقط، فأنت قد تنظر إلى التربة بعداء لأنها لا تنتج سوى غلة قليلة بعد عناء، وقد تنظر إلى الطبيعة بصفة عامة كعدو، وتصور الحياة البشرية صراعا للتغلب عليها. ولو ان الناس نظروا إلى الحياة بهذه الطريقة لأصبح التعاون بين الجنس البشري سهلاً، ويمكن حمل الناس على أن ينظروا إلى الحياة هذه النظرة إذا كرست المدارس والصحف والسياسيون أنفسهم لتحقيق هذا الهدف. إلا أن المدارس تبذل جهدها لتعليم الوطنية، وتبذل الصحف جهدها لإثارة الناس، ويبذل السياسيون جهودهم ليعاد انتخابهم. ومن ثم فليس بين هذه الأشياء الثلاثة ما يستطيع أن يفعل شيئا من أجل انقاذ الجنس البشري من الانتحار المتبادل.

وهناك طريقتان لمواجهة الخوف: أحداهما تقليل الخطر الخارجي، والثانية التحلي بجلد الرواقيين، ويمكن تدعيم الطريقة الثانية بتحويل أفكارنا عن مصدر

الخطر إلا إذا كان الأمر يتطلب تصرفا فوريا. والانتصار على الخوف أمر له أهمية قصوى؛ فالخوف في ذاته يحط من قدر الإنسان، ويمكن بسهولة أن يصير فكرة متسلطة، وينتج عنه حقد نحو الشيء الذي يخاف منه المرء ويؤدي مباشرة إلى المغالاة في القسوة، وليس هناك شيء أفضل أثرا على الآدميين من الإحساس بالأمن. فإذا أمكن إنشاء نظام دولي يقضي على الخوف من الحرب. فإن التحسن في التفكير العادي للناس العاديين يكون هائلا وسريعاً جداً. ويخيم الخوف في الوقت الحاضر على العالم، فالقنبلة الذرية والبكتريولوجية في يد الشيوعيين الأشرار أو الرأسماليين الأشرار، حسب الحالة، تجعلان واشنجتون والمرملين يرتجفان، وتدفعان الناس أكثر فأكثر نحو الهاوية. فإذا أردنا للأمور أن تتحسن فإن الخطوة الأساسية الأولى هي إيجاد وسيلة للتخفيف من حدة الخوف. إذ أن العالم اليوم تتسلط عليه فكرة الصراع بين المذاهب المتنافسة، والرغبة في انتصار مذهبنا وهزيمة المذهب الآخر هي أحد الأسباب الظاهرة لهذا الصراع، ولا أظن أن الدافع الأساسي هنا وثيق الصلة بالمذاهب نفسها، وأعتقد أن المذاهب هي مجرد وسيلة لتجميع الناس، وأن الانفعالات التي تنطوي عليها ليست سوى نفس الانفعالات التي تنشأ دائماً بين الجماعات المتنافسة. وهناك طبعاً أسباب مختلفة لكره الشيوعيين، فأولا وقبل كل شيء نحن نعتقد أنهم يريدون الاستيلاء على ممتلكاتنا، بيد أن اللصوص يريدون ذلك، ولكن على الرغم من أننا لا نحبذ اللصوص فإن موقفنا تجاههم يختلف تماما عن موقفنا تجاه الشيوعيين_ والسبب الرئيسي في ذل أنهم لا يوحون إلينا بنفس القدر من الخوف، وثانياً، نحن نكره الشيوعيين لأنهم لا دينيون، ولكن الصينيين ظلوا لا دينيين منذ القرن الحادي عشر، ولم نبدأ نكرههم إلا عندما طردوا شيانج كاي شيك، وثالثا، نحن نكره الشيوعيين لأنهم لا يؤمنون بالديموقراطية، ولكننا لا نرى في ذلك سببا يدعو لكراهية فرانكو ورابعا، نحن نكرههم لأنهم لا يسمحون بالحرية، وقد أشتد بنا هذا الشعور حتى بدأنا نقلدهم.

وواضح أنه ليس من بين هذه الأسباب ما يعتبر أساسا حقيقيا لهذه الكراهية من جانبنا، إننا نكرههم لأننا نخشاهم وهم يهددوننا، فإذا كان الروس مازالوا يعتنقون الأرثوذكسية، وإذا كانوا أقاموا حكومة برلمانية، وإذا كانت صحافتهم حرة تماما تهجمونا يوميا، فسنظل نكرههم إذا فعلوا ما من شأنه أن يجعلنا نعتقد أن شعورهم نحونا عدائي، هذا بشرط أن تكون لديهم قوات مسلحة بالقدر الذي لديهم الآن. وهناك بطبيعة الحال، كراهية من يخالفوننا في العقيدة الدينية GDIUM «THEOLOGICUM» ويمكن أن يكون سبباً في العداء، ولكني أعتقد أنه أثر من آثار «إحساس القطيع»: فالرجل الذي يدين بدين مختلف عنا نشعر أنه غريب، وأي غريب لا بد أن يكون خطراً. والمذاهب في الواقع وسيلة من الوسائل التي تخلق بها القطعان، والسيكولوجية التي ينطوي عليها الأمر واحدة تقريبا أيا كانت الطريقة التي تكوَّن بها القطيع.

وقد يشعر القاريء أني لم أدخل في حسابي سوى الدوافع السيئة، أو على الأقل الدوافع المحايدة أخلاقيا. وأخشى أن هذه الدوافع أقوى، كقاعدة عامة، من الدوافع الأكثر إنسانية، وأنا لا أنكر وجود الدوافع الإنسانية، وإنما أحيانا تكون ذات أثر فعال، فالهياج الذي حدث في إنجلترا في أوائل القرن التاسع عشر ضد الرق لا ريب في أنه إنساني، وإنه فعالا تماماً، وقد قام الدليل على أنه إنساني عندما دفع دافعو الضرائل البريطانيين في سنة ١٨٣٣ عدة ملايين تعويضاً لأصحاب العبيد في جمايكا ليحرروا عبيدهم، وكذلك أيضاً عندما أبدت الحكومة البريطانية استعدادها للتنازل عن أشياء هامة في مؤتمر فينا بقصد حمل الأمم الأخرى على نبذ تجارة الرقيق. وهذه أمثلة من الماضي، بيد أن أمريكا في العصر الحاضر أعطتنا عدة أمثلة لا تقل عن ذلك. ولكني لن أتعرض لها حيث أني لا أريد أن أدخل في الخلافات الجارية.

ولا أظن أن هناك من يجادل في أن المشاركة الوجدانية دافع لا زيف فيه، وأن بعض الناس يزعجهم أحيانا ما يعانيه ناس آخرون من آلام. والمشاركة الوجدانية هي التي أنتجت لنا ألوان التقدم الإنساني العديدة التي تمت خلال المائة سنة الماضية. فنحن نصدم عندما نسمع قصص سوء المعاملة التي يلقاها المجانين؛ وهناك الآن عدد من مستشفيات الأمراض العقلية لا يلقون فيها معاملة سيئة: والمساجين في البلاد الغربية مفروض أنه لا يتعرضون للتعذيب، وإذا حدث أن عذبوا واكتشف الناس الأمر ثاروا. ونحن لا نحبذ معاملة اليتامى كما جاء في قصة «أوليفرتويست». وتستهجن البلاد البروتستانتية القسوة نحو الحيوانات، وفي هذه الحالات كانت المشاركة الوجدانية ذات أثر سياسي فعال، وإذا زال الخوف من الحرب فإن أثرها يزيد كثيراً جداً، ولعل خير أمل لمستقبل الجنس البشري هو إيجاد وسائل لزيادة نطاق المشاركة الوجدانية وجعلها أكثر عمقاً في المستقبل.

وخلاصة مناقشتنا هي: السياسة تتعلق بالقطعان لا بالأفراد. والإنفعالات المهمة في السياسة هي، بناء على ذلك، تلك التي يستطيع أفراد مختلفون من قطيع بذاته أن يشعروا بها معا. والجهاز الغريزي الذي لا بد أن تبنى عليه دعائم السياسة هو جهاز مكون من التعاون داخل القطيع والعداء نحو القطعان الأخرى. وهناك أفراد من القطيع لا يسيرون مع بقية أفراده، وهم_ بالمعنى الاشتقاقي_ «الخوارج»، أي أنهم خارج القطيع. وهؤلاء الأفراد هم الذين سقطوا إلى مستوى أدنى من المستوى العادي، أو سموا عليه. وهم: ضعاف العقول والمجرمون والأنبياء والمكتشفون. والقطيع الحكيم يتعلم أن يتسامح مع شذوذ أولئك الذين سموا على المستوى العادى، وأن يعامل من سقطوا إلى مستوى أدنى بأقل قدر ممكن من القسوة.

وفيما يتعلق بالعلاقات مع القطعان الأخرى، نتج عن الأساليب الفنية

الحديثة صراع بين المصلحة الذاتية والغريزة. فعندما كانت قبيلتان تتحاربان في الأزمنة الماضية، كانت إحداهما تستأصل الثانية وتض إقليمها. وكانت العملية كلها، من وجهة نظر المنتصر، مرضية تماما. فالقتل لم يكن بأي حال من الأحوال كثير التكلفة، والإثارة ممتعة. ومن ثم ليس هناك ما يدعو إلى العجب في أن الحرب استمرت. بيد أننا، لسوء الحظ، لا نزال نحتفظ بالمشاعر التي تلائم هذا النوع من الحرب البدائية بينما تغيرت عمليات الحرب تغيراً كاملا. فقتل العدو في الحرب الحديثة عملية تكلف كثيراً جداً. فإذا نظرت غلى عدد القتلي من الألمان الحرب الاخيرة وكم يدفع المنتصرون الآن في صورة ضريبة دخل، لاستطعت أن تعرف، بطريقة حسابية، ما تكلفه قتل كل ألماني ولرأيت أنه مبلغ ضخم. وصحيح أن أعداء الألمان ف الشرق حصلوا على المنافع القديمة بأن طردوا السكان المهزومين وأستولوا على أرضهم. ولكن المنتصرون الغربيين لم يحصلوا على مثل هذه المنافع وواضح أن الحرب الحديثة ليست عملية مربحة من الناحية المالية. فعلى الرغم من أننا كسبنا الحربين الماضيتين، فإننا كنا نكون الآن أكثر ثراء بكثير لو أنهما لم تقعا. ولو أن ما يحرك الناس هو المصلحة الذاتية، وهو ما ليس صحيحاً إلا بالنسبة لقلة من القديسين، لتعاون الجنس البشري كله، ولما كانت هناك حروب ولا جيوش ولا أساطيل ولا قنابل ذرية، ولكا كانت هناك أيضاً جيوش من المتخصصين في الدعاية تستخدم لتسميم عقول الشعب «أ» ضد الشعب «ب»، أو شعب «ب» ضد شعب «أ» في الناحية القابلة؛ ولما كانت هناك جيوش من الموظفين الحكوميين يقفون عند الحدود ليحولوا دون دخول الكتب الأجنبية والأفكار الأجنبية، مهما كانت هذه الأفكار والكتب قيمة في ذاتها؛ ولما كانت هناك حواجز جمركية لضمان الإبقاء على عدد كبير من المشروعات الصغيرة بينما يكون مشروع واحد كبير أكثر إقتصادا, إن هذه المساويء كلها تزول بسرعة جداً لو أن الناس أرادوا السعادة لأنفسهم بنفس الحماسة التي يرغبون بها شقاء

جيرانهم. بيد أنك ستقول لي، وما الفائدة من هذه الأحلام الخيالية؟ إن الأخلاقيين سيعملون على أن ننبذ أنانيتنا، وستظل العهد السعيد مستحيلا حتى يتحقق ذلك.

وأنا لا أريد أن أبدو وكأني أختم كلامي بالسخرية. فأنا لا أنكر أن هناك أشياء خيراً من الأنانية، وأن بعض الناس حققوا هذه الأشياء. بيد أني لا أزال أقول إن المناسبات التي تستطيع فيها جماعات كبيرة من الناس، من نوع الجماعات التي تهتم بها السياسة، أن تسمو على الأنانية قليلة؛ هذا من ناحية، بينما هناك من ناحية أخرى الكثير جداً من الظروف تسقط فيها شعوب بأكملها إلى ما هو أدنى من الأنانية؛ إذا كنا سنعرف الأنانية بأنها المصلحة الذاتية المتنورة.

ومن بين هذه المناسبات، التي يسقط فيها الناس إلى ما هو أدنى من الأنانية، معظم المناسبات التي يعتقدون فيها أنهم يتصرفون بوحي من دوافع مثالية. فعندما ترى جماهير ضخمة من الناس تتأثر بما يبدوا أنه دوافع نبيلة، فمن الخير أن تتعمق إلى ما تحت السطح وتسأل نفسك، ما الذي يمنح هذه الدوافع فعاليتها. ويرجع بعض السبب في أن بحثا سيكلوجيا، مثل ذلك الذي أحاوله، جدير بالمجهود الذي يتطلبه، إلى أنه من اليسير جداً أن يخدع الناس بمظهر سطحي من النبل. وأريد أن أقول، في الختام، أنه إذا كان ما قلته صوابا فإن الشيء الرئيسي الذي يتطلبه الأمر إذا أردنا أن نجعل العالم سعيداً هو الذكاء، وهذه، بعد كل ما ذكرت، خاتمة فيها تفاؤل، حيث أن الذكاء شيء نستطيع أن ندعمه بوسائل تربوية معروفة.

الفصل الثالث

التفكير في المستقبل والمهارة

يختلف الإنسان عن الثدييات العليا الأخرى من عدة نواح؛ ولما كان الإنسان هو الحكم، فإن الاعتقاد السائد أن الإنسان متفوق على الحيوانات الأخرى في جمييع هذه النواحي. ولا تتصل هذه الخلافات كثيراً بالجهاز الفطري للنزعة والانفعال. فلا يختلف الطفل الوليد كثيراً عن الجرو أو القطة الصغيرة إلا في أنه أحوج إلى المساعدة منهما. فدورة الجوع والبكاء والغضب والأمتلاء هي نفس الشيء تقريبا عند الوليد الآدمي كما هي عند الثدييات الأخرى. فالبشر لا ينفردون في مملكة الحيوان بشيء في المادة الأولية للانفعال والنزعة. ولكنهم ينفردون بقدرات على نطاق واسع يمكن أن نقسمها إلى فئتين: تلك التي تمت إلى الذكاء وتلك التي تمت غلى الخيال: وكل من الذكاء والخيال يهيىء متنفسات جديدة للانفعالات دون أن يدخل عليها تغييرا أساسيا. وأنه لمما يدعو إلى الأسى، وإلى الحيرة والأرتباك لأول وهلة، أنه على الرغم من أن كلا من الذكاء والخيال يجعلان في وسع الناس أن يجدوا وسائل جديدة لإشباع رغباتهم وإرضاء نزعاتهم، لم يؤد أي منهما حتى الآن زيادة في سعادة البشر، ولا حتى إلى المحافظة على مستواها الذي بلغته عندما أصلح القردة آدميين في أول الأمر. ولنتأمل لحظة في المقارنة بين قردين يمثل كل منهما نوعه تمام التمثيل، الأول قرد في غابة استوائية يقفز مرحا من شجرة إلى شجرة في مهارة رياضية ويجمع الموز وجوز الهند ويرضى كل نزعة بنت لحظتها للمتعة أو الغضب دون أي تحرج، والثاني موظف في مكتب بالمدينة يعيش في ضاحية مقبضة، يوقظه صوت «المنبه» قبل أن تكون

لديه أية نزعة لمغادرة فراشه، ويفطر على عجل، ثم يقضي طوال يومه في خوف مستمر من أغضاب رؤسائه، ويعود في المساء مرهقا إلى تابة ألفها. فهل تستطيع أن تقول باخلاص أن الإنسان أسعد من القرد؟ ومع ذلك فهذا الرجل أسعد حالا بكثير من غالبية الجنس البشري. فهو لا يخضع لسيطرة أجنبية وليس عبدا أو سجينا أو أسيراً في معسكر للعمل الإجباري أو فلاحا في وقت مجاعة. وبالنظر إلى هذه الإعتبارات لا نستطيع أن نقول أن الإنسان استعمل ذكاءه وخياله بحكمة كما يمكن أن يعتقد. وهناك قطعا سعادة إنسانية، في مقابل سعادة الحيوانات الأخرى، يستطيع البشر أن يبلغوها؛ بل ويحققها فعلا بعض البشر. وليس هناك أي جدوى من محاولة الرجوع إلى سعادة حيوانية بحتة، لأن سعادة الحيوانات تتخللها الكوارث من الموت جوعا إلى الموت المفاجيء، ولا يمكن أن تكون حياة معرضة لمثل هذه الأحداث حياة سعيدة بالنسبة للكائنات البشرية بما لديهم من قوة التفكير. بيد أن السعادة التي ينفرد بها الإنسان يمكن أن تعم الجميع تقريبا، وإن كانت الآن نادرة. فالأشياء التي تجعل الحياة الإنسانية تعيسة مما يمكن منعها، ووسائل منعها معروفة. فلماذا إذن لا تطبق هذه الوسائل؟ والإجابة على هذا السؤال محزنة ومعقدة. وسيكون شرحها موضوع الفصول التالية.

ودعنا نبدأ ببعض الإعتبارات السيكلوجية اللازمة لتوضيح هذه الحماقة الإنسانية. الضخمة. فهناك أولا فارق كبير بين الانفعال والذكاء: فالانفعال يحدد الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها الإنسان، والذكاء يساعده في إيجاد وسائل تحقيقها. غير أن هناك في داخل نطاق الانفعال فارق يغفله الناس أكثر مما ينبغي: وأعني به الفرق بين النزعة والرغبة. ويكون التصرف وليد نزعة عندما يقوم به الإنسان دون هدف شعوري. فهناك أولا جميع أنواع الأفعال المنعكسة، ثم هناك وراء ذلك الأشياء التي يفعلها الناس عندما يغلبهم على أمرهم إنفعال لا سيطرة

لهم عليه كما يقال. فإن الإنسان عندما يكون في ثورة غضب يفعل أشياء لو أنه فكر فيها لحظة لأدرك أنها غير حكيمة. فمثلا قد يشرب رجل يحس بعطش شديد حتى يلحق بنفسه ضررا جسمانيا بليغاً. وقد لا يستطيع رجل ينتظر ميراثاً كبيراً من عم يكره أن يخفي كراهيته أحياناً. وفي جميع مثل هذه الحالات هناك تصرفات نجد أنفسنا مدفوعين إليها بصورة لا تقاوم مثلما نضطر إلى السعال أو العطس تقريبا_ وليس تماماً. بينما الرغبة الواعية_ من الناحية الأخرى_ تفكر أولا في وضع مرغوب فيه ثم تبحث عن وسيلة لتحقيق هذا الوضع. وتؤدي الرغبة الواعية عندنا تنتصر، إلى التحكم في النزعة، حيث أن النزعة كثيراً ما تدفع إلى تصرفات تكون غير حكيمة من وجهة نظر الرغبة الواعية. بيد أن لهذا التحكم حدوداً. فإذا كانت النزعة قوية يكون التحكم فيها مؤلماً جداً، ويتبرم المرء من الاعتراف بأنها ستضره إذا لم يتحكم فيها. والسكير ومدمن المخدرات مثلان واضحان على ذلك، بيد أن هناك أمثلة أخرى عديدة أكثر اهمية بكثير وإن كانت أقل وضوحاً. فالإنسان عادة يقاوم الإساءة التي توجه إليه، وهذه المقاومة تجلب له لذة. وهناك لذة أيضاً في أن نعزو إخفاقنا إلى حيل أعدائنا. وكذلك مما يجلب السرور أن يرضي الإنسان شعوره بالقوة بالتغلب على الصعاب التي تجابهه في لحظات الإنفعال. واللذة التي تنشأ عن إرضاء نزعة والألم الذي ينشأ عن كبح جماحها كبيران إلى حد أن الناس يخدعون أنفسهم فيما يتعلق بنتائج هذا الإرضاء. وليست الأمثال المأثورة مثل «العدالة ستنتصر» أو «الحق سيسود» إلا مجرد إحتجاج من النزعة ضد التفكير الهادىء، كما يمكن أن نتبين من أنه عند الهلاف يلتجيء الجانبان إلى مثل هذه الأضاليل المشجعة، ومن ثم ينتهي الجانبان إلى أن الصلح يكون ضعفاً.ولا يمكن القول بأن التحكم في النزعة أكثر من الحد المعقول أمرب مرغوب فيه. والنزعة في صورها المتطرفة، مثل النزعة نحو القتل، يجب التحكم فيها إما بواسطة الفرد أو بواسطة القانون. ولكن الحياة التي تكون فيها النزعة موضع تحكم

أكثر من الحد المعقول تفقد نكهتها وتصبح خاوية بلا بهجة. فيجب أن يسمح للنزعة بنطاق واسع في الحياة البشرية، ولكن ينبغي ألا تؤدي، كما هو الحال فعلا، إلى نظم ضخمة من خداع النفس الفردي والجماعي.

وقد أستغل الذكاء، بصفة عامة، في التحكم في النزعة لصالح الرغبة الواعية. ويمكن توضيح الفارق بأمثلة بسيطة جداً من السلوك. فعندما يكون الحيوان جائعا والطعام أمامه تدفعه نزعته إلى أن يأكل، وليس هناك تلك الهوة بين الحاضر والمستقبل التي تتميز بها الرغبة الواعية. ثم ينصرف الحيوان بعد ذلك عن البحث عن الطعام حتى تعود إليه شهيته. ولكن الإنسان عندما يكون قد حصل على وجبة مناسبة يدرك أنه سرعان ما سيجوع ثانيا، ويتخذ خطوات للحصول على الوجبات المستقبلة. وهو عندما يفعل ذلك يتصرف بدافع من الرغبة وليس على أساس نزعة. وأنا لا أذهب إلى أن الرغبة، باعتبارها مقابلة للنزعة، غير موجودة عند الحيوانات، ولا أذهب مطلقا إلى أن النزعة، باعتبارها مقابلة للرغبة، غير موجودة في حياة الكائنات البشرية. ولكن ما أقوله هو أن بسبب الذكاء، تتحكم الرغبة_باعتبارها مقابلة للنزعة_ في جزء من تصرفات الإنسان أكبر ما تتحكم في تصرفات الحيوانات.

وللذكاء، كما يتمثل في التاريخ البشري، صورتان رئيسيتان: التفكير في المستقبل والمهارة. وسأبدأ بالتفكير في المستقبل.

إن التفكير في المستقبل نتاج الذاكرة. إذ أن الإنسان أقل خضوعا لسيطرة البيئة المحسوسة المباشرة من الحيوانات. الإنسان، كما رأينا منذ لحظة، يتذكر الجوع وهو لا يحس به، ومن ثم يحتاط له، بتخزين الطعام. وصحيح أن الحيوانات أيضاً تخزن الطعام في بعض الحالات_ فالنحل يخزن العسل والسنجاب يخزن الجوز_ ولكني أعتقد أنه من المعقول أن نفترض أنها تفعل ذلك تحت تأثير نزعة مباشرة نحو الأفعال التي يتضمنها التخزين وليس لأنها تدرك النتائج النافعة التي

تترتب عليها فيما بعد. وكل إنسان يوافق على وجهة نظر مماثلة فيما يتعلق بالعملية الجنسية، فأنا لم أقابل أبداً أي شخص يذهب إلى أن الحيوانات تقوم بالعملية الجنسية لرغبتها في النسل، ومما لا ريب فيه أن السنجاب يجد في العملية الجنسية نفس النوع من المتعة المباشرة التي يجدها فيي دفن الجوز. بيد أن الكائنات البشرية تختلف عن السنجاب والنحل في هذا المضمار فهي تفعل أشياء لا تجد فيها متعة مباشرة مطلقا، لأنها تعتقد أن هذه الأشياء وسائل لألوان من الإشباع في المستقبل، وأحيانا يكون الإشباع للمستقبل بعيداً جداً، فعندما حذر يوسف فرعون من أن السنين السبع الزدهرة سيعقبها سبع سنوات من القحط، أقنع الملك بأن يخزن الفائض من قمح السنوات المزدهرة قبل أن يحتاجها بسبع سنوات، وعندما بدىء في بناء لبسكك الحديدية في الغرب الأوسط في أمريكا بقصد مد أوربا بالقمح، كان الوقت الذي انقضى بين بداية الإنشاء واستهلاك أول رغيف صنع من القمح الأمريكي في أوربا لا يقل عن سبع سنوات أيضاً.

والتفكير في المستقبل هو أهم الأسباب التي تجعل حياة الإنسان مختلفة عن حياة الحيوانات. وقد زادت سيطرته برور الوقت. وكانت أول مرحلة مهمة حقيقية هي بداية الزراعة، وقد دفع الناس إليها أنهم تنبأوا في الصيف مما سيصيبهم من جوع في الشتاء. واستمرت الزراعة توطد لنفسها السيطرة عن طريق الحكومة والقانون والجيوش والأدوات الحديثة. ولنتأمل مثلا أهمية رأس المال في الاقتصاد القومي والدولي. فكلمة «رأس المال» من الكلمات التي تستعمل دون إدراك كاف لا تعنيه لأنها مألوفة. فرأس المال أولا وسيلة تهدف نحو إنتاج البضائع الاستهلاكية ويمكننا أن نأخذ السكك الحديدية باعتبارها تمثل الحالة أصدق تمثيل. فأنت لا تستطيع أن تأكله سكة حديدية، وهي ليست مكانا مناسبا لتنام فيه مستريحا: وفي الواقع هي لا تخدم أي غرض «مباشر» من أي نوع كان؛

فالغرض منها هو مجرد تسهيل مد الناس بأشياء عديدة، غير السكك الحديدية، مما يهيىء لهم إشباعا. إن هذا، على الأقل، هو الغرض النهائي الذي يقصد البشر منها، ولكن لها بسبب تعقيد نظامنا الإقتصادي أغراضا أخرى مختلفة تماماً، هي أن تدر الربح على من أنشأها. ولكنها لن تستمر في خدمة هذه الأغراض إلا إذا كانت وسيلة لإشباع المستهلكين، لأنها إذا لم تكن كذلك لن تحمل من البضائع والمسافرين ما يكفي لأن تدر ربحا. ولرأس المال صور أخرى أقل قابلية للتمييز من السكك الحديدية. ففوق كل شيء يأخذ رأس المال صورة الائتمان، بيد أن كل صوره تنطوي على عنصر مشترك هو أنها جميعاً تتضمن تأجيل الإستهلاك الحاضر في سبيل وفرة أكثر من الإستهلاك وفي المستقبل، ومن ثم فهي تعتمد أساسا في وجودها على التفكير في المستقبل.

ويرجع وجود الفائدة على رأس المال إلى وجود قدر معين من التفكير في المستقبل، وهو قدر ليس أكثر مما ينبغي. ولنفرض أن لدي مائة جنية استثمرها بفائدة قدرها ٥%: وهذا يعني أن سروري يتوقعي الحصول على ١٠٥ جنية بعد سنة مساو على الأقل لسروري بانفاق ١٠٠ جنية الآن. ولو أن تفكيري في المستقبل لا حد له لكانت أية فائدة، مهما قلت قيمتها، تكفي لأن تدفعني إلى استثمار رأس المال بدلا من انفاقه فورا. ولعل الإنسان يخلص من ذلك، إذا تساوت الظروف الأخرى، إلى أنه كلما زاد تفكير الناس فس المستقبل قلت الفائدة، بيد أن الاستطراد في مثل هذه التأملات سيحملني بعيداً جداً عن الموضوع.

ودعنا نتأمل لحظة مدى سيطرة التفكير في المستقبل على حياة الأفراد المتمدينين العاديين. فالفرد يفكر وهو طفل في المستقبل أقل مما يفعل البالغ، ولكن البالغين يفرضون عليه تفكيرهم في المستقبل عن طريق إرغامه على قضاء جزء كبير من وقته في المدرسة حيث يرغم على عمل أشياء ليس لديه نحوها أية

نزعة، ثم يأتي الوقت الذي يدرك فيه أن التعليم، لا بدافع من النزعة، ولكن بدافع من التفكير في المستقبل، وبمجرد أن يبلغ السن المناسبة يقضي ساعات عمله في نوع من النشاط ما كان ليختاره أبداً لولا ما ييحمله له من دخل. وإذا تزوج وكان مواطنا محترما فإنه سيتنازل عن كثير من المتع في سبيل أطفاله، ويرجع هذا أيضاً إلى التفكير في مستقبلهم وهو، إذا لم يكن شخصا فريداً نوعا ما، يحتاط في حديثه ولا يقول إلا الآراء التي تؤدي إلى ترقيته ويخف ما يمكن أن يعتبر غير مناسب. وإذا كان يتمتع بنصيب عادي من الطموح فهو يأمل في أن ينجح في عمله ويسيطر عليه التفكير في كيفي تحقيق النجاح في المستقبل, وفي آخر الأمر يصبح الحرص نفسه نزعة وتذوى بقية حياته الغريزية. وليست هذه صورة من وحي الخيال. إنما تاريخ الحياة الواقعي لتسعة من كل عشرة من المواطنين العاديين في جميع البلاد المتمدينة.

وييسيطر التفكير في المستقبل على الشئون العامة بدرجة مساوية. فهناك القانون والبوليس، وهناك التعليم العام، وهناك جهاز الحكومة الضخم بأكمله، وهناك الجيوش والأساطيل والقوات الجوية، وفي قمة البناء كله توجد حفنة من الرجال الماهرين الذين يفكرون في أنجح وسيلة للقضاء على الأمم المنافسة. وصحيح أن هناك جزءاً ضئيلاً جداً جداً من النفقات العامة لا غرض منه سوى تهيئة المتعة، فهناك الحدائق العامة التي تحتوي أحياناً ألعاباً لتسلية الأطفال. وعلى شاطيء البحر توجد الأرصفة وشواطيء الاستحمام. ولكن حتى الحدائق العامة والأرصفة لا تهرب تماما من سيطرة البيروقراطية التي تقتل المتعة: فأينما نظرت حولك فيها تجد لافتات تحدد لك ما يجب ألا تفعله، ولكنها لا تخبرك أبداً عن الأشياء الطيبة التي تستطيع أن تستمتع بها.

لقد تحدثت حتى الآن عن الطرق المختلفة التي يعمل بواسطتها التفير في

المستقبل على الإقلال من السعادة، بيد أنه يكون من المضلل تماما أن ننهي مناقشة التفكير في المستقبل على هذا الوجه. فعلى الرغم من أنه يجب الإعتراف بأن هناك مغالاة في التفكير في المستقبل في عدة اتجاهات، فإن هناك اتجاهات أخرى، لعله أكثر أهمية، لا تحظى بالقدر الكاف منه. وأكثر هذه الاتجاهات أهمية هو منع الحرب وزيادة الطعام وتحديد النسل. وهذه مشكلات على المستقبل أن يجد لها حلا، وهو لن يجدلها حلا إذا لم تتوفر أنواع جديدة من التفكير في المستقبل. بيجد أني لن أتحدث عنها أكثر من ذلك الوقت الحاضر.

لقد قلنا أن الذكاء يأخذ صورتين رئيسيتين. التفكير في المستقبل والمهارة وأصل الآن إلى الدور الذي تلعبه المهارة في النمو البشري.

والمهارة ليست قاصرة كلها على الكائنات الآدمية، فهناك حيوانات عديدة لديها صور مختلفة من المهارة. بيد أن الدور الذي تلعبه عند الآدميين أكثر بكثير جداً من الدور الذي تلعبه حتى بين أرقى الحيوانات الأخرى، بحيث يكاد يجعل الاختلاف في الدرجة اختلافا في النوع.

ولنوضح أولاً ماذا نعني «بالمهارة». أن أعني «بالمهارة» ممارسة ألوان من النشاط اهدف إلى تحقيق آثار وجد أن هذا النشاط يؤدي إليها. وأعتقد أننا ينبغي أن نضيف أن هذا النشاط يجب أن يكون من نوع لا يمارسه الناس لولا أنهم يدركون آثاره المرغوب فيها. وتجميع المهارات المكتسبة ونقلها يكون مستحيلا بدون «اللغة» إلا في حالات بسيطة جداً. ويحيط الظلام الكامل بأصل «اللغة». فليس هناك من يعرف كيف بدأت اللغة أو الكتابة التصويرية، وكن من الواضح أنه بدونها ييكون الأمر أصعب بكثير على رجل وصل إلى اكتشاف ما أن يبلغه إلى الآخرين. وهناك شء آخر يرجع أصله تماما إلى ما قبل التاريخ، وهو النار، ويبدو أن الزراعة التي أحدثت أول تغير مهم حقيقة في الحياة الإجتماعية، بدأت

قبيل فجر التاريخ، ومن المحتمل أن بدايتها جاءت عن طريق يجمع بين حادثة ما والتفكير في المستقبل، فقد قيل، ولست أدري مدى صحة ذلك، أن إكتشاف الزراعة تم عن طريق نثر الحبوب حول قبور الموتى حتى تكون طعاما لهم، وأن أقرباء المتوفين دهشوا إذ رأوا الحبوب تنمو وتنتج لهم حبوبا جديدة، ولم يكن الإنتقال من هذه الملاحظة إلى تعمد زرع الحبوب بقصد الإفادة منها مستقبلا صعباً جداً. وأيا كان الأمر فإن الزراعة كانت قد إستقرت فعلا في وديان النيل والهند والعراق منذ أقدم وقت يوجد لدينا عنه أدلة تاريخية.

ومن المحتمل أن استئناس الخراف والماشية سبق بداية الزراعة. ولكن ما أدخله ذلك من تغيير على عادات الناس كان أقل كثيراً جداً مما فعلته الزراعة، حيث أنه تركهم رحلا. وقد تم الانتقال من حياة الرحل التي تعتمد على قطعان الماشية وأسراب الدجاج إلى حياة الزراعة المستقرة ببطء شديد جداً، ولم يزل جاريا حتى في عصرنا في جهات مثل منغوليا الخارجية. ولم تكن الحيوانات المستأنسة نافعة في الغذاء والكساء فقط_ مثل الخراف والماشية_ بل إنها كانت أيضاً مصدراً من مصادر القوة في الجر والحمل، وكذلك باعتبارها وسيلة لزيادة السرعة والإقلال من التعب في الحركة. وكان للحصان، الذي جاء متأخراً بين الحيوانات المستأنسة فائدة عسكرية أساساً، ومنح القبائل التي استعملته تفوقاً حاسماً في المعارك على القبائل التي اعتمدت على الحمار.

وكان لصنع الأسلحة، الذي يمتد إلى ما قبل التاريخ بوقت طويل، غرضان أصليان متساويان في الأهمية تقريبا: الحرب والصيد. ولا يعرف في أية مرحلة أصبح أجدادنا من آكلي اللحوم، ولكن من الواضح أنه حتى أكثر الأسلحة بدائية جعلت قتل الحيوانات في سبيل الطعام أيسر مما كان قبلها. ومع مضي الوقت زادت أهمية الأسلحة في القتال عن أهميتها في الصيد، ومنذ عهد أرشميدس حتى

الوقت الحاضر أصبح تحسين الأسلحة هو الباعث الأساسي على التقدم العلمي.

وقد سار التقدم في المهارة الفنية بمعدل مختلف تماماً في العصور التاريخية المختلفة فبعد نمو الزراعة واسئناس الحيوانات لم يحدث شيء له أهمة مماثلة حتى عهد قريب جداً. فلم يختلف فلاحو وادي النيل منذ خمسة آلاف سنة فيما يتعلق بالمهارة عن خلفائهم منذ مائة عام مضت. بيد أنه حدث في القرنين الماضيين تغيير شامل تم أولا في البلاد الغربية ثم انتقل بالتدريج إلى العالم الخارجي. ويرجع هذا التغيير كله إلى مهارات جديدة.

وأنه لمن الغريب كيف أن شذرات من المعرفة تظل قابعة قرونا طويلة ثم تصبح فجأة عواملا حيوية في المدنية. فقد لاحظ القدماء الخواص المغناطيسية لبعض الصخور في المغنيزيا ولكنها لم تقدهم أبداً إلى اكتشاف البوصلة البحرية [١٨] . وقد لاحظوا أيضاً بعض الخواص الكهربائية للكهرمان، ولكن الكهرباء لم تلعب دوراً في الأساليب الفنية الصناعية إلا في أيامنا. وقد جاء كثير من المكتشفات الأساسية نتيجة عرضية لحب الاستطلاع الذي لا يقر له قرار. ويعد اكتشاف الإشعاع بواسطة بيكريل BECQUEREL مثلا من خير الأمثلة على ذلك. فقد وضع قطعاً من حجر البتشستون «المعدن المعروف باسم بتشبلند PIKHBLINDE» في خزانة مظلمة تصادف أن كان فيها بعض لوحات التصوير الفوتوغرافي. وعندما أخرج اللوحات فيما بعد وجد أن الحجر صور نفسه عليها على الرغم من الظلام الكامل.

وقد عملت المهارة الصناعية على زيادة الاتجاه نحو إطالة أمد العملية التي تتم بين «الحاجة» وإشباعها. وهو الاتجاه الذي بدأ مع الزراعة. فإن أي حيوان لا

(١٨) يقال إن الصينيين اخترعوا «مركبة تتجه نحو الجنوب» ولكن الحقائق المتعلقة بالموضوع غير مؤدة، المؤلف.

يستطيع أن يسمح بمرور أكثر من بضع ساعات في عملية البحث عن الطعام، بينما يسمح الزارع، حتى لو كان بدائياً تماماً، بمرور عدة شهور بين أول نشاط يبذله في إنتاج الطعام وأكله في آخر الأمر. وفي العالم الحديث نجد أن العملية أكثر تعقيداً وتستغرق وقتاً أطول بكثير. فالفلاح يستعمل آلات لا بد من نقلها بالسكك الحديدية أو عبر الطرق من مركز صناعي. والآلات نفسها مصنوعة من مواد أولية لا بد من نقلها أيضاً والفلاح، كقاعدة عامة، لا يستهلك غلة أرضه فهي ترسل إلى المطحنة ومنها إلى حيث تستهلك، ربما في بلد بعيد جداً. ويعتمد الإنسان في كل خطوة من هذا المزيج المعقد من المهارة والتفكير في المستقبل على نظام اقتصادي واجتماعي معقد، وقد ينهار هذا النظام في أوقات الحروب مما يترتب عليه كوارث. إن الرحلة بين الجوع البدائي وجمع الطعام إلى الزراعة الحديثة وتوزيع الطعام طويلة، والنتيجة معقدة، إلى حد أنه من المستحيل تقريبا أن يتبين المرء أو يتذكر النزعات الطبيعية التي انبثق منها هذا النظام. كله عن طريق استعمال الذكاء.

ودعنا الآن نعود إلى سؤال تعرضنا له من قبل ذلك في هذا الفصل وهو: هل أدت الزيادة في الذكاء، وخاصة في المهارة، إلى زيادة متوسط سعادة الجنس البشري أو انخفاضها؟ ولعله كان من المتوقع ألا يسأل مثل هذا السؤال عقلا، إذ حيث أن كل ألوان المهارة تتكون من اكتشاف وسائل أسهل لإشباع رغباتنا، فإن لنا أن نفترض أنه من الطبيعي أن زيادة المهارة تعني عملا أقل وسبلا أيسر للحصول على حاجاتنا. بيد أن هذا لم يكن في الواقع هو الطريق الذي اختطه التاريخ البشري. فالمهارات الجديدة لم تكن في مبدأ الأمر ملكا لجميع الناس بالتساوي. فقد كانت دائما تقريباً احتكار الأقلية، وقد استغلتها هذه الأقلية لتزيد من سيطرتها على بقية الناس. وكانت النتيجة أنه بالرغم من أن الأقلية استفادت، أصبحت الأكثرية خاضعة لقلة. ويسرت الزراعة استرقاق الزارع بأن

ربطت بينه وبين قطعة الأرض التي يفلحها، مما أدى إلى نشأة نظام من العبودية ورق الأرض حيثما سادت الزراعة، وهو النظام الذي جعل حياة زارع الأرض أقل حرية وسعادة بكثير من حياة الرحل. وأنتج التفكير في المستقبل حكومات وجيوش أنشأت حقوق ملكية في صالح من بيدهم القوة، ومكنتهم من أن يعيشوا في رفاهية، بينما عمل مجموع الناس أكثر، مقابل مكافأة أقل، مما كان يحدث في أية أوضاع بدائية. وقد تكررت عملية مشابهة لذلك تماما عند بداية التصنيع في كل مكان باستثناء الولايات المتحدة. فبداية التصنيع في بريطانيا وفرنسا وألمانيا، وبعد ذلك في روسيا والصين واليابان، كانت أقصى ما يكون خشونة وقسوة. ومن المفارقات أن كل ابتكار جديد «لتوفير العمل» أدى إلى زيادة ساعات العمل وقلة الأجور التي تدفع مقابله. وترجع هذه النتائج التعسة في كل مكان إلى عدم المساواة في توزع القوة. وترى هذه النتائج الآن في أسوأ صورها في البلاد الشيوعية حيث تتركز القوة فيي يد أقلية ضئيلة بصورة أكمل منها في أي مكان آخر. وليس هناك سوى علاج واحد لهذه الشرور، هو توزيع القوة في المجتمع كله بصورة فيها مساواة أكثر.

وقد نتج عن نمو المهارات الجديدة شر آخر مواجهته أكثر صعوبة حتى من ذلك. فكل نوع من أنواع الحيوانات يفيض له البقاء لابد أن يكون لديه توازن بين نزعاته والفرص التي تهيئها له البيئة. وعندما تهيىء البيئة فرصاً جديدة في اتجاهات معينة، لأي سبب كان، فقد ينقلب التوازن. فالدببة مثلا تحب العسل ولنها في الظروف الطبيعية لا تستطيع الحصول عليه بسهولة. ومن ثم فهي، كقاعدة عامة، لا تحصل على عسل إلا بالقدر الذي لا يضرها. بيد أنها إذا تعلمت فجأة فن تربية النحل وأصبحت تستطيع الحصول على أي قدر تريده من العسل، فالمفروض أنها جميعاً ستمرض جداً وقد ينقرض النوع كله؛ والأمل الوحيد أمامها ان تنمي في نفسها نوعا من أخلاق الزهد تعلمها أن المتعة التي تستمدها من أكل

العسل خطيئة. وهذا بالضبط ما حدث مع الكائنات الآدمية فيما يتعلق بالكحول. فالقبائل الهمجية، التي لم تألفه، يلحقها الدمار السريع إذا سمح للتجار بمدهم بالكحول دون ضابط. ومن حسن الحظ أن زيادة نسبة الكحول في المشروبات بين المتمدينين جاءت تدريجية، بحيث أن نسبة كبيرة من السكان استطاعت، في كل مرحلة، أن تتغلب على أخطار التسمم الكحولي.

وهناك شيء أكثر خطورة من ذلك هو نزعة القوة. فمعظم الرجال النشطين لديهم هذه النزعة بدرجة كبيرة وليس المجال متسعاً أمام هذه النزعة في المجتمعات البدائية التي تعتمد على جمع الطعام. وربما كانت تفيد القبيلة عندما تشتبك في حرب مع قبيلة أخرى وتحتاج إلى زعيم. بيد أن المجال يتسع أمام نزعة القوة مع كل زيادة في التنظيم، بحيث أصبح الأفراد الذين يحبون القوة مثل الدببة التي وجدت أمامها فجأة كمية من العسل أكثر مما ينبغي، أو مثل الهمج الذين جاءهم الوسكي فجأة. ولهذا أصبحت الاحتياطات المحكمة، في صورة «حقوق الإنسان» والحكم الديموقراطي، مهمة في المجتمعات التي بلغت شأواً كبيراً في التنظيم.

وأهم الصور التي تأخذها نزعة القوة في الوقت الحاضر هي التنافس. فعندما كانت أسلحة القتال بين الناس قاصرة على الحجارة المسنونة والحراب، وكان عدد سكان الكرة الأرضية من البشر قليلا، كان من الممكن أن يؤدي القتال إلى انتصار القبيلة الأقوى انتصاراً كاملاً، وربما إلى ما قد يستحق أن نسميه «البقاء للأصلح». ومن ثم لم يكن هناك أسباب دروينية للحد من نزعة التنافس. بيد أن هذا الرأي فقد وجاهته مع كل مهارة جديدة ظهرت في فن الحرب، وصارت هذه المهارة الحربية في الوقت الحاضر مصدر الخطر الرئيسي الذي يهدد استمرار بقاء نوعنا.

وإلى هنا، نكتفي بما قلناه في مساويء الذكاء. بيد ان هناك أشياء مهمة جداً

تقال في فوائده. وقد استعمل الكاء حتى الآن بصفة أساسية في زيادة سكان الكرة الأرضية من البشر. ولست أدري إلى أي حد يمكن أن نعتبر ذلك مصلحة. ومن الواضح أن ذلك يكون مصلحة لو ان الجميع سعداء. ولكن إذا كانت الغالبية تعساء فلا يبدو أن في زيادة عدد من يعانون الشقاء ميزة كبرى. ولهذا الموضوع أهمية بصفة خاصة فيما يتعلق بالطعام. وقد استطاعت المهارة حتى الآن أن تزيد من إنتاج الطعام بما يتناسب وزيادة السكان، بيد أن هناك من الأسباب القوية ما يدعونا للخوف من أن الحال لن يستمر كذلك. وتواجهنا الآن مشكلوة جديدة نشأت عما يمكن أن نعتبره بلا جدال أعظم فائدة منحتنا إياها المهارة، وهي الإقلال من الأمراض وإطالة متوسط عمر الفرد. ويستطيع الذكاء أن يجعل من هذه الفائدة نعمة لا يسوبها نقص، بيد أنه لن يستطيع ذلك إلا إذا عمل على حل مشكلة منع زيادة السكان أكثر مما يجب.

ونحن لا نستطيع الآن أن نعرف ما إذا كان الذكاء، في الحساب الختامي، نعمة أم نقمة على الإنسان. بيد أن هناك شئاً واحداً واضحاً: إذا أتضح في آخر الأمر أنه نقمة فإن السبب الوحيد في ذلك يكون أن ما لدينا من ذكاء ليس قدراً كافياً. إن الإنسان لا يستطيع أن يعود القهقري إلى سعادة الحيوانات التي لا أفكر فيها. فالسعادة التي يستطيع أن يحصل عليها لابد أن يكسبها بساعدة الذكاء، وإذا أخفق ف تحقيق ذلك يكون السبب قلة، لا زيادة، ما لديه من خاصية هي أكثر ما يتميز به الكائن البشري.

الفصل الرابع

الخرافة والسحر

إن أختلاف السلوك الإنساني عن سلوك الحيوانات ليس مرجعه التفكير. في الستقبل والمهارة فحسب، بل أنه يرجع أيضاً، وبقدر مساو تقريبا، إلى الخيال. ومما لا ريب فيه أن الحيوانات الراقية لابد أن يكون لديها خيال إلى درجة ما. فيستطيع المرء مثلا أن يشاهد الكلاب وهي تحلم (والظاهر أنها، مثل أبطال الشمال القدماء تحلم بمتع الصيد). بيد أن مدى خيال الحيوانات لابد أن يظل موضع حدس، كما أنه من الواضح أن تصرفات الحيوانات ليست مثل الآدميين التي يسيطر عليها إلى حد كبير صرح ضخم من المعتقدات منبثق من الخيال.

وعندما نفحص الأسس التي يقوم عليها اعتقاد الكائنات الحية في هذا الشيء أو ذاك، نجد أنها من نوعين. فهم قد يعتقدون شيئاً على أساس من أدلة مثل تلك التي تتصل بالبحث العلمي أو المحاكمات الفضائية، أو قد يعتقدون شيئاً لا سبب له سوى أنهم «يشعرون» بأن ما يعتقدونه صواب. وكما يقول الشاعر «تنيسون».

عندما نام الإيمان،

سمعت صوتا يقول «لا تصدق شيئاً بعد ذلك».

وسمعت الأمواج تتكسر على شاطيء.

هوة عميقة من الأحاد،

ولكن دفأ في صدري يذيب.

الجزء المتجمد من عقلي،

وقام القلب كرجل استبد به الغضب.

وأجاب «لقد شعرت».

وكان ما «شعر به القلب» في أيام تنيسون هو عقيدة رجل الكنيسة المتحررة. وفي عهود سابقة كان ما شعر به القلب هو حرق الساحرات أو التضحية بالأطفال. أو أكل الآباء. وبرهان معتقدات تنيسون ليس أفضل، ولا هو أسوأ، من برهان المتعقدات السابقة عليه. وبصفة عامة يزيد نصيب البرهان في تكوين معتقدات الناس ويقل نصيب الخيال فيه كلما صاروا أكثر مدنية، بيد أنه في أكثر المجتمعات مدنية يلعب الخيال دوراً كبيراً جداً في تحديد المعتقدات ودعم الأنظمة.

وبالرغم من أن المتعقدات التي يوحي بها الخيال إذا صحت تكون صحتها مسألة حظ، فإنها مع ذلك أساسية لبقاء الجنس البشري. فالأشياء التي يمكن «معرفتها» علميا لا تتأتى بسهولة، وليس هناك من يستطيع أن يعيش طويلا دون مساعدة ألوان من «التصديق» (١٩) لا يمكن تبريرها علميا. وبطبيعة الحال قد يؤدي التصديق إلى كارثة: فالجرذان تأكل الطعام الذي يحتوي على سم الفيران. ولكنها إذا وضعت طعامها، قبل أن تأكله، تحت الفحص العلمي فإنها تموت جوعاً إلى أن يتم الفحص، ومن ثم فهي مصيبة في عدم الإنتظار رغم ما في ذلك من مخاطرة. بيد أن فائدة المعتقدات التي تقوم على غير أساس ليست قاصرة على مثل هذه الحالات الأولية. فهذه المعتقدات مفيدة أيضاً في مدنا بالفروض التي قد

(١٩) Credulity التصديق على غير أساس سليم، ولكني استعملت التصديق لسهولة السياق، المترجم.

يتضح فيما بعد أن لها ما يبررها علميا. كما أن الخيال ذا قيمة في الفنون وفي تهذيب العلاقات الإنسانية فحسب. فهو ضروري في أكثر أجزاء العلم جفافاً وتجريداً كما هو في الشعر الانشادي. وأنا أقول ذلك كله على سبيل التمهيد، حيث أن قسما كبيرا مما سأضطر إلى قوله يتصل بالشقاء والآلام التي جلبتها المعتقدات التي لا أساس لها على الجنس البشري منذ فجر التاريخ حتى الوقت الحاضر.

والخيال نفسه لا يتضمن الاعتقاد. فالشعراء لا يفترضون أن تخيلاتهم حقيقية.

وكما يجسد الخيال

أشياء غير معروفة في صور، يحيلها قلم الشاعر

إلى أشكال، ويمنح اللاشيء

منزلا واسما.

ولكن، كما يستطرد شكسبير قائلا فوراً، يحمل الخيال الحي الناس على الاعتقاد في الأشياء المتخيلة:

وللخيال القوي حيل غريبة،

فهو إذا درى أن هناك متعة،

تصور ما الذي يبعث على هذه المتعة.

أو إذا أحس في الليل خوفا،

فما أسهل أن يظن الشجيرة دبا.

وقد يحدس المرء أن تأثير الخيال على عتقدات الناس بدأت عن طريق الأحلام. فالأحلام تكون أحياناً حية وظاهر أنها تنطوي على نذير إلى حد أن أكثر العقول المدربة تدريبا علميا تجد صعوبة في التخلص منها ونبذ معناها الواضح فيما يتعلق بالأشياء المستقبلو. وفي الأزمنة القديمة لم يكن هناك من يشك في أهميتها باعتبارها نذيرا للمستقبل. وكثيرون منا، بينما لا يقبلون شعوريا هذه الخرافات القديمة، قد يجدون الضيق يخيم عليهم طوال يومهم بسبب ثقل مظلم يلقيه عليهم كابوس بشع بدرجة غير عادية. وقد نشر «فرويد» بين الناس النظرية التي تقول بأن الأحلام هي تعبير عن رغباتنا. ومما لا ريب فيه أن ذلك صحيح بالنسبة لبعض الأحلام، بيد أني أعتقد أن الأحلام قد تكون أيضاً، وبقدر مساو، تعبيرا عن مخاوفنا. ويتجنب فرويد هذه النتيجة ع طريق تأملات أعتقد أنها تحمل طابعا «كلبيا» (CYNIC) لا مبرر له. فهو يعتقد أنك إذا حلمت بموت أعز أصدقائك فإن ذلك يدل على أنك في الحقيقة تكرهه وإنك تود لو أنه مات. ويبدو لي ذلك هراء، كما أعتقد أنه من الواضح أن افتراض أن الرغبات توحي بأحلام يتعرض فيها المرء للتعذيب، أكثر سخافة وهراء. وليس هذا الموضوع عديم الأهمية، لأن عالم الأحلام، والعالم المماثل له هو عالم أحلام اليقظة، هما المصدر الذي استمد منه الناس تلك النظم الضخمة من السحر والطقوس والخرافات والأديان التي أثرت في الحياة البشرية تأثيراً لا يقل عمقاً عن تأثير المهارات والملاحظات التي نمت منها المعرفة العلمية. وقد كان الخوف، أكثر من أي دافع آخر بمفرده، هو مصدر الوحي لجميع هذه الأنظمة بلا استثناء، من عقائد «الفودو» [٢٠] (VOODOO) إلى مذهب كالفن؛ وعلى الرغم من أن الأمل في تحقيق الرغبة لعب دوره في إرشاد الناس كيف يتجنبون ما يخشونه، فإن الخوف نفسه كان، إلى حد

---

(٢٠) عقائد يعتنقها السود في جزر الهند الغربية لا سيما هايتي.

كبير جدا، نتاج الخيال.

وأنا لا أدعي أن هذا هو الحال دائما مع المعتقدات القائمة على الخيال. فبعضها لا يحتوي على مضمون عاطف كبير، ولكنه يثير في المعتقدات إحساساً من النوع الذي يتوقعه المرء. ولقد كان عندي خادمة تعتقد أن مواليد شهر مارس عرضون بصفة خاصة للأورام القرنية. وكان أرسطو يعتقد أن «فأرة الذباب» خطرة على الخيل خاصة إذا كانت الفأرة حبلى. ومعظم الناس غير المتعلمين يعتقدون أن الجو يتأثر بأوجه القمر. وكان فيثاغورس يعتقد أن من الخطر أن يترك المرء طابع جسمه على الفراش عندما يستيقظ. ويعتقد نسبة كبيرة من الإنجليز أن الإنجليز هم «القبائل العشرة المفقودة». وهناك أمثلة لا حصر لها على مثل هذه المعتقدات، بيد أنها كقاعدة عامة ليست هامة إجتماعيا طالما لا تنبثق جذورها من عاطفة عميقة.

والمعتقدات اللاعقلية التي لها أهمية اجتماعية تنبثق كلها تقريباً من شيء واحد في الطبيعة البشرية، وهو الميل إلى الاعتقاد بأن ماله أهمية عاطفية بالنسبة للفرد أو الجنس لا بد أن يكون له أهمية سببية في العالم الخارجي. والناس، تبعا لمزاجهم وظروفهم، بعضهم يشعرون بأن العالم لا يمكن أن يبلغ من القسوة حدا يقضي معه على آمالهم. بينما يتوقع غيرهم ممن يعتبر الخوف هو الانفعال المسيطر لديهم، وقوع الفظائع التي يخشونها أمر لا مفر منه، ويخترعون الخرافات التي تبرر مخاوفهم عقليا. والخطآن معاً ينبثقان من الإحساس بأهمية الذات. فمن الصعب علينا أن نصدق أن العالم الخارجي لا يبالي بآمالنا ومخاوفنا. إذ من الممكن أن نتصوره عالما عدائيا بالنسبة لنا، ولكن معظم الناس وجدوا في معظم الأوقات أنه يكاد يكون مستحيلا أن يتصوروا أن العالم الخارجي لا يهمه مطلقاً إذا كانت رغباتنا تتحقق أم تتحطم.

ويتصل هذا بمصدر آخر للمعتقدات اللاعقلية. وهو الميل إلى الاعتقاد بأن العلل في الطبيعة لا بد أن تكون شيئاً مشابهاً لرغباتنا ومشاعرنا. فالبراكين والزلازل تبدو مثل مظاهر الغضب، ومن ثم نتصور أن روحا غاضبة هي السبب فيها. ومن ناحية أخرى نتصور أن روحا طيبة ترسل المطر الذي يجعل الزرع ينمو. فالمادة التي لا حياة فيها يصعب تصورها، وتصبح أقل غموضاً إذا جعلنا سكان الغابة أرواحاً من الشجر وملأنا الأنهار بالحوريات. وكان المعتقد حتى عهد جاليليو أن المادة لن تستمر في حركتها إذا تركت لنفسها. فقد كان أرسطو يعتقد أن الكواكب تحتاج إلى تسعة وأربعين إلها، أو لعلها خمسة وخمسون، يدفعونها لتظل دائرة في أفلاكها. فمفهوم السببية المادية البحتة الدافعة لذاتها مفهوم حديث جداً، ولم ينتشر، في الحدود التي بلغها من الانتشار، إلا عن طريق مقاومة إلحاح معتقداتنا القائمة على الخيال.

والمعتقدات التي لا أساس لها من الملاحظة أو العقل دليل على نوع الانفعالات المسيطرة لدى من اخترعوها. وإذا نظرنا إلى التاريخ البشري من هذه الوجهة وجدناه حالكا مخيفا. فأنواع السلوك التي يدفعنا إليها الاعتقاد في الخرافات كانت عادة قاسية، ومعظم الخرافات التي ابترها الناس أضافت آلاما خيالية إلى الآلام الموجودة حقيقة، فطقوس الرقص لدى الهج مرعبة، وهي قمينة بأن تكون مقدمة لتصرف وحشي لا مبرر له مثل تقديم القرابين البشرية. ونحن نجد في أي تقرير كتب عن الإنسان الأولن أو عن الهمج في عصرنا، فضائع لا حصر لها ترتكب لأن مرتكبيها يعتقدون انها تخدم غرضا نافعا. ولكننا لا نكاد نجد أية عادات رحيمة ناتجة عن معتقد لا عقلي. وقد كانت القسوة القائمة على الخرافة أقل انتشارا في عهود أثينا وروما القديمة منها في العهود السابقة، بالرغم من أن القسوة بدافع التسلية البحتة، مثل الألعاب الرومانية، كات مألوفة جداً. ولكن

القسوة القائمة على الخرافات عادت إلى الانتشار ثانية في العصور المظلمة والعصور الوسطى، وخاصة في اضطهاد الملحدين والساحرات.

وكانت الخرافات التي تتضمنها معظم الأديان تعبر عن الخوف من المت. فمعظم أديان ما قبل المسيحية كانت تعلم أن الأموات عندما يعودون إلى الحياة، إذا عادوا أصلا، يكونون غير سعداء. وبشرت المسيحية، إلى عهد قريب جداً، بأن الغالبية العظمى من الجنس البشري ستقاسي العذاب الأبدي. بيد أن هذه التعاليم لم تعد تعاليم الكنيسة في الوقت الحاضرن كما أن السحر والإلحاد لا يعاقبان الآن كما كانا يعاقبان فيما مضى. ولعل في وسع المرء أن يستنتج من هذه التغييرات أن الخوف والقسوة لم يعد لهما من سيطرة على عقول الناس في العصر الحديث ما كان لهما في القرون السابقة. وعلى أي الأحوال أعتقد أن لنا أن نقول ذلك عن البلاد الغربية والهند وسيلان. ولكن البلاد الشيوعية ظهرت فيها صور جديدة من القسوة المذهبية، وأشك في أن التفاءل له ما يبرره فيما يتعلق بها.

ويرينا تاريخ الإنسان في معظم العصور وفي معظ الاماكن خوفا لا عقليا من السعادة نشأ عنه عبء لا حد له من التعاسة التي لا داعي لعا. ونكون سطحيين، فيما أعتقد، إذا اعتبرنا أن هذا العزوف عن السعادة لا ينطبق إلا على سعادة الآخرين، فهناك في أعماق الطبيعة البشرية إحساس بأن سعادة المرء نفسه خطرة. ونزعات الزهد لها جذور عميقة جداً؛ فقد كان الأغريق يخافون من آلهة النقمة NEMESIS وكانوا يشعرون بأن المتباهين سيعاقبون. ويخشى عظمنا التحدث عن سلامة صحته أو حسن حظه لإحساسه الخرافي بأن ذلك يجلب سوء الحظ. ويبقى هذا الاحساس فينا كاحساس حتى عندما نقتنع تماما بأنه بلا أساس يبرره. بيد أن ما لدى الناس في العصر الحديث منه ليس سوى شبح باهت للرغبة الشديدة في تحقير الذات التي تمكنت من جماعات مختلفة في العصور السابقة. وكان الزهد

يعتبر في العالم المسيحي. وكذلك في الهند علامة على القداسة، كما قصرت أسمى درجات القداسة على غير المتزوجين وتلقي الأشياء التي أعتقد أنها تسر الآلهة ضوءاً غريباً على عواطفهم. فلماذا كان «مولك»[٢١] يسر للتضحية بالأطفال؟ أعتقد أن جزءا من التفسير لابد أن يكون الاعتقاد في أن السعادة شر، وقد بدا أن إلها متوحشاً يبرر هذا الإحساس عقليا. وجزء آخر من تفسير ذلك وغيره من القرابين الدينية هو أن الناس افترضوا أن الله لا بد يقدر ما تعبروونه ثميناً، وأنهم إذ يقدمون له أثمن ما يمتلكون إنما يرهنون له على إخلاصهم بما لا يدع شكا فيه. وقد صار نفس الإحساس، وإن كان في صورة أقل قسوة، جزءا من الورع المسيحي، كما يتمثل في هذه التراتيل:

إذا أمرتني بأن أتنازل.

عن أثمن ما أملك، فهو لم يكن ملكي أبدا.

إني لست إلا مسلما لك ما هوملكك.

ولماذا قرر القديس أوجستين أن الطفل الرضيع الذي لم يعمد مصيره الجحيم أنا لا أعتقد أن السبب في ذلك كرهه للأطفال. بل أظن أن الأساس النفسي لذلك هو كراهيته لنفسه. فراهية الذات عاطفة أكثر شيوعا مما يعتقد الناس أحيانا وهي قمينة بأن تجد متنفسا لها في القسوة نحو الآخرين. فأولئك الذين قدموا أطفالهم قربانا لمولوخ كانوا يحسون أنهم أنفسهم استحقوا عذابه ولكنهم أملوا أن يكتفي بعذاب أطفالهم.

إن الإحساس بالخطيئة أو الذنب جزء من نظام كامل من المشاعر متصل برغبات مصاحبة، ولو أنها مضادة له، وهي رغبات السيطرة والخضوع للسيطرة.

---

(٢١) التوراة سفر الملوك ٢٢١.

ومعظم الناس لديهم كلا النوعين من الرغبات، وإن كان أحد النوعين اقوى من الآخر عند بعض الناس والعكس عند الآخر. فالرغبة في الخضوع للسيطرة لا تقل عمقا أو تلقائية عن الرغبة في السيطرة، ووجود الرغبتين هو الذي جعل بقاء الأنظمة التي تتضمن عدم مساواة اجتماعية ممكنا طوال هذه القرون العديدة. فلولا أن بعض الناس يجد متعة في الأمر والبعض الآخر يجد متعة واضحة مساوية في الطاعة، لما أمكن وجود الملوك والكهنة والارستقراطيين. وحتى أولئك الذين يحكمون حكما مطلقاً تماماً يجدون راحة في الأعتقاد بوجود كائنات سماوية، أو بأن هناك كائنا سماويا، أقوى حتى منهم وأنهم يدينون لهذه الكائنات بنفس النوع من الخضوع الذي بيديه رعاياهم نحوهم. ويوجد في كل الأنظمة الاجتماعية التي على جانب من القوة هذا التدرج بين الزعماء والأتباع؛ الأتباع فزعماؤهم، وهؤلاء بدورهم أتباع لزعماء آخرين، وهكذا. وينطبق ذلك بصفة خاصة في مجال الاعتقاد الديني. فالرجال الذين يبتكرون الأديان، أو الذين يتسببون في نشرها على نطاق واسع، هم رجال فريدون يلعب الدين في حياتهم دوراً أكبر بكثير مما يلعب في حياة الرجال والنساء العاديين حتى في أكثر المجتمعات تدينا. ويختلف ما ينفرد به الزعيم الديني باختلاف الرجال وباختلاف الأديان. فهناك طراز من الرجال تكون فيه كلا النزعتين، نزعة الأمر ونزعة الخضوع، قويتين بدرجة غير عادية. وأعتقد أن «لويولا» [٢٢] هو أكمل مثال تقريبا لهذا الطراز؟ فمفهوم الخطيئة وما يحيط بها من خرافات تتفق معه، مناسب تماما لرجل في مثل عقليته: فهو نفسه بالنسبة لله أو الآلهة، خاطيء شقي. وهو يستطيع أن يحقر نفسه في خلوة الصلاة الخاصة دون أن يريق وجهه أمام الرجال الآخرين. ويستطيع أن يسعى إلى الغفران عن طريق العزوف عن المتع والتعرض الاختياري لآلام يعتقد

(٢٢) مؤسس جمعية اليسوعيين الدينية (١٤٩١_١٥٥٦).

أنها أقل من آلام الجحيم لعل الأولى تقبل منه فتعفيه من الثانية. وبهذه الطريقة، عندما يكون خياله قد خلق قوى سماوية يستطيع أن يعترف بأنه ليس سوى مجرد حشرة حقيرة حياله، تكون نزعات الخضوع لديه قد أشبعت تماماً دون أن يكون في ذلك عقبة بأية صورة أمام نزعات السيطرة لديه. بل على النقيض من ذلك، ما دام كل الناس خاطئين، وطالما أنه كرس نفسه للصراع البطولي مع خطيئته الذاتية، فإن لديه كل الحق في استعمال هذه الإرادة القوية التي حصل عليها عن طريق تهذيب النفس في مهمة تهذيب الآخرين؛ وهي المهمة التي لا تقل متعة عن الأولى. وهكذا ينتقل بسهولة من زهده هو إلى مهمة حرمان الآخرين من المتع التي نبذها، وبالرغم من أنه قد يبدو لنا منهمكاً في طلب القوة، فإنه يبدو أمام محكمة ضميره منهمكا في تدعيم الفضيلة. إن معظم الأخلاقيين المتشددين ألفوا التفكير في المتعة على أنها متعة الحواس وحدها، وهم عندما ينددون بمتع الحواس لا يلاحظون أن متع القوة، وهي المتع التي تجذب الرجال المماثلين لهم في المزاج أكثر بكثير مما تجذبهم المتع الحسية، ولم تدخل في نطاق التحريم الذي فرضه زهدهم وإنكارهم لذاتهم. وانتشار هذا الطلراز من السيكلوجية لدى الرجال الأقوياء هو الذي جعل فكرة الخطيئة شائعة إلى هذا الحد، حيث أنها تجمع في صورة كاملة بين الذلة أمام السماء وفرض الذات هنا على الأرض. وليس لمفهوم الخطيئة من السيطرة على أخيلة الناس ما كان له في العصور الوسطى، بيد أنه لا يزال يسيطر على أفكار الكثيرين من رجال الكنيسة والقضاة والمدرسين. فعندما سار الدكتور «آرنولد»[٢٣] العظيم على شواطيء بحيرة «كومو» لم يكن جمال المنظر هو ما كان يشغل تفكيره، بل إنه كان فكر، كما قال لنا، في فساد الأخلاق. وأخشى أن مصدر هذه التأملات الكئيبة كان فساد أخلاق طلبة المدارس لا فساد أخلاق

---

(٢٣)مؤرخ ومربي انجليزي (١٧٩٥_١٨٤٢).

معلمي المدارس. وأيا كان الأمر فإنه انتهى إلى اعتقاد لا يتزعزع بأن ضرب الأولاد هو لمصلحتهم. إن أعظم ما يثاب عليه الورعون دائما من إيمانهم بالخطيئة هو ما يتيحه لهم ذلك الإيمان من فرص لإنزال الألم بالغير دون تبكيت من ضميرهم.

إن الخيال البشري، بابتكاره للخرافات، خلق عالما يتفق وما نتوقعه؛ عالم السببية فيه إنفعالية تعبر عن الحب والكراهية وتوجد فيه قوى سماوية يمكنتهدئتها بنفس الوسائل التي وجدناها تؤثر في الملوك الدنيويين؛ عالم تنعكس فيه العواطف البشريية بأكملها على العالم الخارجي بجميع ما فيه من فوضى مختلطة الألوان. إننا نحب، ومن ثم فالآلهة قد تكون رحيمة ونحن نكره، ومن ثم فالآلهة قد تكون قاسية، ونحن نصبو إلى الطاعة العمياء، ومن ثم فنحن أنقياء، ونحن نرغب في إستعمال السلطة المطلقة، ومن ثم نعتقد أننا صوت الله على الأرض، ونحن نخاف فتتذلل، ويراودنا الأمل فنرفع أبصارنا إلى السماء. وتجد كل عاطفة حقيقية ما يقابلها مجدساً في الخرافات. فالخوف ينشأ عنه الرعب من الأشباح، والأمل ينشأ عنه التطلع إلى النعيم. وإذا حدثت زلازل فلأننا قد أثمنا: وإذا نجحت زراعتنا فلأننا كنا أتقياء. وهكذا تسير عملية السببية في العالم الخارجي من أولها إلى آخرها على نمط مشاعرنا. وليس معنى ذلك أنها كلها كما نريد؛ بل معناه أنها إذا لم تكن كذلك، فالسبب هو غضب كائنات قوية. فالعالم عائلة كبيرة تميل إلى المشاجرة، وقد يكون مكانا غير مريح أحيانا، ولكنه ملجأ أمين دائما.

بيد أن العالم الذي قدمه لنا العلم بالتدريج طوال الأربعة القرون الماضية مختلف تماما، ووسائل إكتشافه مختلفة تماما أيضاً. فرجل العلم يطلب منا أن نصدق هذا العالم، لا لأنه ما نتوقعه بل لأنه ما نجده، وليس لأن الرؤيا الشاعرية توحي به، بل لأن جمع الحقائق البطيء يرجح إحتماله. وكلما توغلت العلوم

الطبيعية في أسرار العالم المادي، كلما وجدناه عالما بعيداً عن أي شيء نستطيع أن نتصوره. وبالرغم من أننا لا نعرف العالم المادي إلا عن طريق الحواس، في حدود معرفتنا به، فنحن مع ذلك نجد أنفسنا مدفوعين إلى استنتاج أن العالم المادي يختلف في الغالب عن العالم الذي كونته مدركات حواسنا إلى درجة أن أكثر ما يمكن أن نعرفه عنه هو تكوينه المنطقي المجرد. بيد أن الخيال لم يخلع عن عرشه، بل أنه صار ملكا دستوريا فلم يعد في وسعه أن يبتكر ما يشاء بحرية، بل أصبح مقيداً بالحدود. فقد استطاع دانتي أن يعبر عالمه في أربع وعشرين ساعة، ولكن العالم الفلكي الحديث يتطلب عبوره، حتى لو سافرت بسرعة الضوء، ملايين من السنين، كما أنه يوجد خارج أقصى حدوده أسدمة أخرى لا حصر لها كل منها مماثل في حجمه المجرة تقريبا، تسقط بلا انقطاع في هوة اللانهاية غر المنظورة. وهذا العالم الفلكي الجديد كبير، ولكنه بارد. فليس فيه ملجأ تستكين إليه آمال البشر حيث تجد الراحة والدفء، ومن ثم يشكو أنصار النظم العتيقة من المادية ويقولون أن العلم ينسيى القيم الروحية. وأولئك الذين يقولون ذلك مرغمون على إغفال ما فعلته الخرافات في الجنس البشري_ تلك العصور الطويلة من القرابين البشرية والطقوس القاسية والمحارق البشرية وعقاب من طلبوا المعرفة. إنهم ينسون القسوة التي عزاها الناس إلى آلهتهم عن طريق صنع هذه الآلهة على صورتهم هم. إنهم مضطرون إلى نسيان الجحيم والخوف من الجحيم والآلام البشعة التي ظلت قرونا طويلة تخيم على الروح البشرية بسبب الخوف. وهم مضطرون أن ينسوا أن الفضل في تنقية عالم الخرافات من بعض ما في من ألوان القسوة إنما يرجع للعلم، وأن الناس لم يقلعوا عن هذه القسوة، وهم مترددون، إلا استجابة له: إن المعرفة هي التي حررت العالم عن طريق القضاء على الأعذار التي انت تساق تبريرا للقسوة.

ويمكن القول بأن كل هذا كان صحيحا عن العلم في الماضي، ولكنه الآن لم يعد كذلك. وأن العلم قد دخل الآن ميدانا جديداً للتدمير يهدد الجنس البشري بأخطار أكثر فظاعة بكثير من أي شيء جاءت به أحلك الخرافات: والخطر حقيقي؛ وليس هناك رجل عاقل يقلل من شأنه، ولكننا إذا أردنا مواجهته فلن يكون ذلك عن طريق العودة إلى الخرافات القديمة، ولا عن طريق الإستسلام لخرافات العصر الحديث التي تقود الجنس البشري إلى الدمار. وإذا قيض لنا أن نجد الخلاص فلا بد أن يكون ذلك بمساعدة علم أكثر، لا أقل؛ ولا بد أن يكون عن طريق فهم الإنسان ونزعاته، وإكتشاف سبل نستطيع بواسطتها توجيه النزعات نحو السعادة والرضا، لا نحو كارثة غير مقصودة ولا مرغوب فيها، كما كان الحال في الماضي، وكما هو الحال في الحاضر.

الفصل الخامس

التماسك والتنافس

إن للأنظمة الإجتماعية جذران أساسيان في الطبيعة البشرية: داخليا، تحديد النزعتان المتصاحبتان، نزعة الأمر وتزعة الطاعة، التدرج الاجتماعي وتمنحا الحكومة السلطة؛ وخارجيا، هناك زوج آخر من النزعات هما التماسك والتنافس وهما العاملان الذي عليهما المعول. ونزعتا التعاون والتطاحن أيضاً بدائيتان بنفس القدر. فاستمرار بقاء النوع يتطلب تعاوناً بين الذكر والأنثى، وفي الحالات التي تطول فيها فترة الطفولة، كما في الإنسان، يتطلب الأمر نوعاً من وجود الأسرة. ونحن نرث قيام الأسرة من أسلافنا في المرحلة السابقة على الإنسان، ولعل الأسرة هي المجموعة البشرية الوحيدة التي تتفق تماما والنزعات الطبيعية. بيد أن خدود الأسرة ليست معينة تماما؛ فهل أولئك الذين ينحدرون من جد واحد يعتبرون أسرة واحدة؟ فإذا أجبنا بالإيجاب، فما الرأي إذن فيمن ينحدرون من نفس جد الجد؟ إن بني البشر يختلفون حتى عن أكثر الحيوانات تقدما في أنهم يستطيعون أن ينقلوا التقاليد القديمة. فالقبائل البدائية تروي أناشيد عن أسلاف بعيدين، وبذلك تحتفظ بذكر أنسباء وأقارب قد يكونون بعيدين جداً. وبهذه الطريقة تنمو الأسرة حتى تصر قبيلة. وتنتقل القبيلة، إذا كانت من القبائل الرحل، كوحدة. وتنمو لديها بالتدريج سلطة الزعيم، أو مجلس الكبار، الذي تقبل قراراته في المواقف الصعبة. وبهذه الطريقة تم أول أمتداد للتماسك الغجتماعي خارج العائلة. أما ما تم من إمتدادات أخرى فقد جاءت غالباً نتيجة للتنافس. فالرجل الطبيعي حسن الأعتقاد في أعضاء قبيلته إلا إذا كان لديه أسباب خاصة تدعوه للخصام معهم،

ولكن رأيه في كل القبائل الأخرى سيء إلا عندما يحالف_ مترددا_ قبيلة أخرى ضد عدو مشترك: فواضح أنه إذا وقع قتال يرجح أن تنتصر القبيلة الأكبر، وأنه إذا تحالفت قبيلتان فإنهما قد تستطيعان، طالما ظل التحالف قائماً، أن تتغلبا على الأعداء الذين لا تستطيع أي من القبيلتين بمفردها أن تتغلب عليهم. وعن هذا الطريق تعمل المصلحة الذاتية على زيادة حجم الجماعة الإجتماعية. وبالتدريج تعمل مصادر أخرى للتماسك على تدعيم المصلحة الذاتية. فيبتكر أصل مشترك، ثم يقبل الجميع شيئاً فشيئاً معتقدات مشتركة، ربما تفرض في أول الأمر بواسطة حكومة. وكذلك تكون كراهية عدو مشترك رباطا، حيث أننا نميل إلى حب من سكرهون أولئك الذين نكرههم. وإذا نجح مثل هذا المزيج يأتي وقت يشترك فيه الجميع في الإحتفال بأمجاد مشتركة. وإذا حاف بهم خطر خارجي يوحدهم أن لديهم نفس المخاوف. وبهذه الطرق المختلفة تكتسب الوحدات الإجتماعية التي أكبر من القبيلة مشاعر مشتركة وآمالا مشتركة ومخاوف مشتركة، وعندما تبلغ هذه العملية مدى كاف يستطيعون أن يعملوا بنفس الإتحاد الذي نراه في القبيلة البدائية.

وقد ساعدت عمليات مثل هذه على تكوين الأمم، أما الدول فإنها تكونت عادة بطريقة أخرى. فمعظم الدول نشأ عن طريق الغزو، وخضع معظم رعاياعا لأنه لم يكن أمامهم سبيل آخر، وليس لأنهم أحسوا بشعور يقربهم من حكامهم. ولعل مصر القديمة كانت إلى حد ما استثناء من ذلك، لأنه بالرغم من أنها تكونت من إتحاد مملكتي مصر العليا والسفلى، فإن النيل كان عاملا قويا للتأليف بينهما بحيث أمكن بسهولة وجود المشاعر والمعتقدات المشتركة. ويدل على ذلك أن مصر كانت أكثر دولة عرفها التاريخ دواما باستثناء واحد محتمل هو الصين. فبابل لم تبلغ أبداً حدا من الاستقرار يماثل ما بلغته مصر. كما أن العراق ظلت

طوال التاريخ القديم تتنازعها الحروب أكثر حدا مما حدث في مصر.

وتبدأ فترة الإمبراطوريات الكبرة التي تكونت عن طريق الغزو بحروب «قورس» وتستمر خلال فتوحات الإسكندر وروما مدة تقرب من ألف عام. ولعل الأمر كان يبدو، طوال هذه الفترة، كأن الجيوش الغازية لا تقاوم، وأن ليس هناك حدود لما يستطيع قائد حربي عظيم أن يضمه من أقاليم. فلم يكن تأثير الفرس، خارج المسائل الحربية وما يتعلق بالحكم، على الأقاليم التي فتحوها عميقا، بيد أن الإغريق أولا ثم الرومان نشروا ثقافتهم في الأراضي التي أستولوا عليها، وقد قوبلت ثقافتهم بولاء كامل من الجميع باستثناء اليهود. وكان للإمبراطورية الرومانية في عهد الانطونيين (ANTONINES) نفس الطابع تقريبا الذي نعزوه في الوقت الحاضر إلى الأمم. فالتقسيم إلى شرق وغرب، الذي سرعان ما أصبح بعد ذلك قوة تعمل على تفكيك، لم يكن قد نما إلى حد الخطورة، والسبب الرئيسي في ذلك أن الرومان كانوا يعجبون بالإغريق، وهو الإعجاب الذي حدا حتى بامبراطور روما إلى تفضيل اللغة الإغريقية في كتبه. ولعل عالم البحر الأبيض المتوسط، بما فيه بلاد الغال وبريطانيا وألمانيا الغربية، كان يظل دولة واحدة لو أن المشرفين على أنظمته كانوا أكثر حكمة وابتكارا. وقد انهار هذا العالم، لا من الداخل رغم ضعفه الداخلي، ولكن على يد أعداء أتوا من خارجه؛ بيد أنه ظل باقيا كجزء من مشاعر الناس بعد أن انتهى أمره كحكومة حقيقيى في الغرب بزمن طويل جدا. وهو مثال يستحق الإهتمام لما يمكن عمله لتحقيق التماسك الإجتماعي بوسائل تبدأ بالقوة العسكرية فقط.

وبعد سقوط روما، وقع الغرب مدة طويلة فريسة لحكم التنافس الفوضوي الذي صار له من التأثير ما كان للتماسك في القرون السابقة. فانقسمت إنجلترا وفرنسا وأسبانيا وإيطاليا إلى عدد من الممالك الصغيرة. ولم تعد قوة التماسك قوة

مسيطرة مرة أخرى بالتدريج وبعد عدة انتكاسات. فامبراطورية شارلمان لم تدم طويلا. ولم يكن للأباطرة الرومان المقدسين والملوك الفرنسيين سوى سلطة ضئيلة على أتباعهم الأسميين. فالأباطرة الرومان المقدسون لم يكتسبوا أبدا سلطة فعالة، أما الملوك الفرنسيون فقد أحرزوا نجاحا أكبر في آخر الامر. وتوحدت أسبانيا باتحاد آراجون وكاستيل تحت حكم فردينا وإيزابللا بعد جلاء العرب. وفي نفس الوقت كانت إنجلترا قد خرجت من حالة التفكك التي كانت فيها إبان العهود السكسونية الأولى، واتحدت سكوتلانده بمصادفة سعيدة للعائلة المالكة، وأدى عصر الاكتشافات إلى خلق عدة إمبراطوريات جديدة جميعها أكبر من الأمبراطورية الرومانية. بيد أن هذه الأمبراطوريات لم تتمتع بالاستقرار الذي تميزت به روما، فقد فقدت فرنسا أولا، ثم إنجلترا فأسبانيا، الأقاليم التي استولت عليها في النصف الغربي من الكرة الأرضية.

وحدث نفس النوع من التفكك في العالم الإسلامي، فقد انقسمت إمبراطورية الخلفاء إلى شذرات عديدة لم تعد أبدا إلى سابق عهدها من الاتحاد الحقيقي، رغم أنها توحدت إسميا تحت ظل الحم التركي (باستثناء مراكش وأسبانيا)، ومن العسير أن نتبين في تاريخ العالم حتى ذلك الوقت أي اتجاه طويل الأمد نحو تماسك أكثر أو تنافس أكثر. فيبدو أن كل ما يمكن تبينه هو مجرد تعاقب بين هذا وذلك. ولم يزل هذا هو الحال في التاريخ الأكثر حداثة. فقد تفككت النمسا والمجر، وتفككت الإمبراطورية البريطانية، وحتى شبه الجزيرة الهندية التي كان ينتظر أن تحتفظ بوحدتها انقسمت إلى دولتين لا يمكن أن نقول أنهما صديقتان، ومن السهل أن نرى أن هذا ليس نهاية القصة، ولكنه النقطة التي بلغتها القصة ف الوقت الحاضر.

بيد أننا عندما ننتقل من السياسة إلى الاقتصاد والثقافة نجد أن الصورة

مختلفة بعض الشيء. فالإنقسامات الإقتصادية في العالم أقل من الإنقسامات السياسية. فحتى الحربين العالميتين كانت الإنقسامات الإقتصادية تقل باستمرار، والعلاقات التجارية كانت تمثل العالم كله، كما كان تأثير السياسة في تبادل المواد الأولية والطعام والمنتجات الصناعية يقل شيئاً فشيئاً. وقد كانت التجارة دائماً عاملا لنشر المدنية من عهد المدن اليونانية في آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد حتى عصرنا الحالي تقريباً. فقد كان للأمبراطورية الرومانية علاقات تجارية مع جميع بلاد آسيا بما فيها الصين. وطوال عهد الأمبراطورية كانت إيطاليا تستورد معظم طعامها. وعندما انهارت الإمبراطورية وأصبحت الطرق الرومانية غير صالحة وانتشرت جحافل اللصوص في أنحاء البلاد، ضطر كل إقليم صغير إلى الإعتماد في حياته على ما ينتجه. وكانت النتيجة أن هبط عدد السكان واختفت الثقافة تماما تقريبا. وعادت التجارة شيئاً فشيئاً، أولا عن طريق نشاط الإيطاليين ثم الهولنديين والإنجليز بعد ذلك، وعادت المدنية، في الفن والعلم والحياة الإجتماعية، مع التجارة كما حدث في الأزمنة القديمة. ونستطيع أن نقول، دون مبالغة كبيرة، أن العالم كان من وجهة النظر الإقتصادية وحدة واحدة قبل سنة ١٩١٤.

وفي الميدان الثقافي أيضا بدا أن هناك اتجاها نحو الوحدة. والثقافة المشتركة كانت دائما عاملا من عوامل التماسك الإجتماعي يماثل في القوة الحكم المشترك. فعندما كان الناس يعيشون في أول الأمر في مدن منفصلة، كان لكل مدينة ثقافتها الخاصة. فمصر العليا ومصر السفلى كانت لهما آلهة مختلفون، وكذلك كان لبابل وأور. ولكن عندما اندمجت المدن في إمبراطوريات اندمجت الأديان في مجموعات دينية تضم عدة آلهة بحيث أتسعت المساحات التي تضمها كل ثقافة مشتركة مع نمو الدول. بل أنها اتسعت في الواقع أسرع مما فعلت

الدول. فالإغريق كانت لهم ثقافة مشتركة رغم عدم قيام وحدو سياسية بينهم، وأدت البوذية إلى قيام وحدة ثقافية في الصين واليابان والتبت وسيلان وبورما، وانتشرت الثقافة اليونانية، التي كانت بوجه عام مزيجا من عناصر إغريقية وبابلية، في المناطق التي فتحها الإسكندر، بالرغم من أن هذه المناطق انقسمت إلى عدة دول مستقلة. واستمرت الثقافة اليونانية في عناصرها الأساسية في ثقافة الأمبراطورة الرومانية حتى عهد قسطنطين، وكان بقاء المسيحية في الغرب بعد سقوط روما مثالا من أروع الأمثلة على بقاء الثقافة المشتركة بعد التفكك السياسي. غير أن المسيحية فقدت معظم الأقاليم الشرقية التي كانت لها وساد فيها الإسلام. وكانت هناك طوال العصور الوسطى ثقافتان في البحر الأبيض المتوسط، ثقافة مسيحية وأخرى إسلامية، لا ثقافة واحدة كما كان الحال في العهود الرومانية. بل إن المرء يستطيع أن يقول أنه كانت هناك في الواقع ثلاث تقافات بالنظر إلى اتساع شقة الخلاف بين الكنيستين الغربية والشرقية.

بيد أن أوروبا الغربية، التي ظلت طوال العصور المظلمة والعصور الوسى محصورة من الناحية الإقليمية وأضيق حدوداً ن الإسلام من الناحية الفكرية، اكتسبت فجأة في عصر النهضة حيوية جديدة ونفوذاً جديداً واتساعا هائلا في مداها الإقليمي. وهي مدينة بهذه الأشياء لصفات عقلية معينة ولروح المخاطرة وللعلم ولنظم سياسية أفضل من نم الثقافات الأخرى. وقد سقط نصف الكرة الغربي كله تحت تأثيرها، كما أن المبشرين رفعوا قدرها في الشرق الأقصى، وفي الهند حصلت على سيطرة سياسية، أما الأتراك الذين اقتحموا عدة بلاد مسيحية فقد توقف تقدمهم في أول الأمر ثم ردوا على أعقابهم بعد ذلك.

وكثيرون من أولئك الذين يكتبون عن الثقافات المختلفة لم يدركوا أن الثقافة التي نشرها الغرب في جميع أنحاء العالم مدينة بقوتها، لا لمزيج الثقافة اليهودية

اليونانية الرومانية_ التي تكونت منها المسيحية التقليدية، بل لعوامل أخرى لم تبدأ أهميتها إلا في أواخر القرن الخامس عشر. فالغرب بدا في أخيلة بقية العالم على أنه يمثل أولا_ لا المسيحية_ ولكن المغامرة التي لا تستقر والمهارة الفنية والقدرة الحربية التي لا تذر، وكذلك بدا في أخيلتهم خلال القرن التاسع عشر ممثلا لمثل عليا معينة في الحرية والحكم الدستوري، وحتى سنة ١٩١٤ بدا أن انتشار هذه الأفكار مؤكد ولا يقاوم، فالحكومة الروسية التي حاولت المحافظة على الحكم المطلق التلقيدي تهددتها الثورات واضطرت في سنة ١٩٠٦ إلى اتخاد الخطوة الأولى نحو الحكم البرلماني. والأمبراطورية الصينية القديمة، التي ظلت قائمة أكثر من ألفي عام، أسقطها حماسة جماعة من الرجال ذوي الآراء الجديدة الذين يدينون بتعليمهم للغرب. واليابان، التي كانت متمسكة بوحشية بعزلتها وتقاليدها، فتحت موانيها للتجارة مع الغرب وعقولها (إلى حد يزيد أو ينقص) للآراء الغربية. وكان هناك كل الأسباب التي تدعو إلى أن يتوقع الناس أن هذه العملية ستستمر حتى يتوحد العالم كله ثقافيا؛ وصارت أفكار جفرسون وماكوبي تعلمّ بدون معارضة لا في الهند وحدها بل أيضاً في هضاب التبت وفي أعماق غابات أفريقيا المظلمة. ومما لا ريب فيه أن ذلك ما كان سيحدث لو لم تستغل أوروبا قدرتها الحربية فيما يعتبر؛ أساساً حربا أهلية؛ وفقدت أوروبا؛ إذا وقفت أمام العالم في هذا المنظر الأحمق؛ هيبتها؛ وشجع ذلك قارات أخرى على فرض استقلالها الثقافي.

قد أصبح عصرنا، مثل العصر الذي أعقب سقوط الأمبراطورية الغربية، عصر تفكك ثقافي. فالشيوعية الروسية، دين جديد يتسم بالطابع الحربي استطاع أن يغزو مساحات واسعة كانت أصلا مسيحية، والصين قررت أن تنبذ أجزاء كبيرة من ثقافة الغرب، ولو أنها لم تعد إلى تقاليدها القديمة، وأفريقيا ف حالة غليان وليس هناك من يعرف النتيجة، بيد أن الأمر قد ينتهي بالعودة إلى همجية

بدائية، ولم تزل الهند تحتفظ بالكثير من التراث البريطاني، ولكن ليس من المستبعد أن تعود، تحت تأثير رجال الدين المحافظين إلى العقلية التي كانت تتمتع بها قبل فاسكودي جاما. إن عالمنا، مثل عالم العصور المظلمة، مليء بالحروب وإشاعات الحروب ويتقهقر ثقافي سريع.

وقد صاحب هذا الإنهيار الثقافي تفكك اقتصادي. فالتجارة بين البلاد الشيوعية وغير الشيوعية ضئيلة جدا، وحتى في الأجزاء غير الشيوعية من العالم ينمو الإعتقاد في السيادة المطلقة. فالإحساس السائد أنه لما كان التصنيع هو مصدر القوة العسكرية، فغن كل دولة يجب أن تصنع نفسها بأقصى سرعة ممكنة. ويتطلب ذلك رسوما جمركية مرتفعة والإقلال من التجارة والطعا، مصحوباً بأرتفاع مفاجيء في معدل زيادة السكان. ويجنح هذا الوضع إلى تشجع الصدام بين المذاهب المختلفة والكوارث السياسية والمجاعات والحروب. وليس في سبيل إلى تجنب هذه النتائج السيئة إلا إذا قرر الجنس البشري أن يتصرف بطريقة أقل جنونا مما هو سائد الآن.

وكان الغرب في القرن التاسع عشر يمثل المسيحية والحكم الدستوري والتجارة والأساليب الفنية العلمية. وقد نبذ بقية العالم الأشياء الثلاثة الأولى، ولكن الأساليب الفنية العلمية باقية. وهذا هو الشيء الوحيد في الوقت الحاضر الذي يمثل العنصر الدولي حقيقة في ثقافات العالم. «فالتوربينات» والقنابل الذرية متماثلة على جانبي الستار الحديدي. وأي عالم ينتقل، باختياره أو مرغما من أحد الجانبين. إلى الآخر يستطيع فورا أن يستمر ف عمله وأن يجد التسهيلات المعملية التي كان يتمتع بها من قبل. وهذه الوحدة في العلم مستقلة تماما عن أي اختلاف في كل الميادين الأخرى. فالرجل الذي يصنع قنبلة لروسيا إنما يساعد في إقامة ما يسمى من باب الفكاهة «دكتاتورية البروليتاريا»، والرجل الذي يصنع القنبلة

للأمريكيين يساعد على ما يسمى، من باب الفكاهة أيضا، بمباديء «الموعظة فوق الجبل». بيد أن الرجلين يستطيعان، بالرغم من الهوة الواسعة التي تفصل بين الثقافتين اللتين تؤيدانهما، أن يتحادثا معا، إذا اقتصرا على العلم والأساليب الفنية العلمية، دون أن يشعرا بأي خلاف بينهما. وفي هذا المجال، على الأقل، بقى العالم موحدا.

وهناك مجال آخر هام يتحد العالم فيه أكثر من أي وقت مضى، وهو مجال الأنباء. فقبل كولمبس لم يكن المكسيكيون يدرون شيئاً عن وجود أهل بيرو، والعكس صحيح، وكانت أوروبا تجهل النصف الغربي من الكرة الأرضية. وطوال العصور المظلمة لم تلعب الصين إلا دوراً صغيراً جداً في تفكير أهل أوربا الغربية، ولم تلعب اليابان أي دور على الإطلاق. وعندما كان معظم الناس يجهلون القراءة، ظل ما يعرفه من يستطيعون القراءة مجهولا في الغالب لدى الغالبية العظمى. والآن، مع انتشار الصحف والراديو، أصبحت الأنباء الهامة في أي مكان تعرف بسرعة لدى معظم الناس في البلاد المتمدينة. بيد أن النتائج ليست حسنة إلى الحد الذي تصوره أنصار «الاستنارة» منذ قرن أو قرنين. فالأنباء التي تحظى بأوسع انتشار أكثر من غيرها هي الأنباء المثيرة، وأسهل ما يثار هو الحقد والخوف؛ ومن ثم فإن ما نعرفه عن أعدائنا المحتملين ليس العنصر الإنساني المشترك بيننا، بل خطاياهم وشرورهم مضاعفة. والشعور بالحقد والخوف نحو الأعداء المحتملين من الشماعر الطبيعية بالنسبة لإنسان ولهما تاريخ طويل جداً. فإذا أريد ألا يسيطرا على العلاقات بين الجماعات المختلفة، فإن الجماعات المختلفة يجب أن تظل جاهلة لوجود بعضها البعض مثل الأزتيك والانكا، أو _ حيث أن ذلك قد أصبح مستحيلاالآن_ يجب ألا تكون الأنباء التي تذاع لدى كل جماعة من الجماعات البعيدة الأخرى متحيزة بصورة تؤدي إلى الاستفظاع والخوف. ولكن

الامل ضعيف في الوقت الحاضر في مثل هذا التخفيف من حدة الكراهية.

والتطورات الأخيرة في الميدان العسكري، التي لعلها حاليا أهم من أية موضوعات أخرى تناولناها بالبحث. لا تتميز بالتفكك الكامل ولا بالتماسك الكامل. فهناك من الناحية العسكرية حشدان كبيران، الكتلة الشيوعية والدولة الغربية. فالتماسك والتنافس، وهما يعملان جنباً إلى جنب من أول صدام وقع بين القبائل الهمجية إلى يومنا الحاضر، وصلا بالتدريج، بواسطة عملية تتسم بطابع مخيف من الحتمية، إلى نقطة بلغ فيها كل منهما أقصى حد ممكن من النمو مما يتفق وبقاء الآخر. فكلما زاد التماسك زادت فرصة الانتصار، وكلما زاد التنافس أصبح الدافع للتماسك في داخل كل جماعة أكبر. وطبيعي أن يؤدي طريقة عمل كل من هاتين القوتين، إذا توفرت لهما القدرة الفنية الكافية، إلى تركيز القوة العسكرية في واحدة أو الأخرى من أي جماعتين متنافستين. وذلك بدوره ليس له من نهاية، إذا استمر التنافس والتقدم في القدرة الفنية، إلا التدمير المتبادل.

إن التنافس يجب أن يتعلم كيف يأخذ صوراً أقل تدميراً إذا أريد أن تكون النهاية أقل فظاعة. فهل يستطيع الناس أن يتعلموا أن يجدوا من المتعة في هزيمة بعضهم البعض في الرياضة مثل تلك التي يجدونها في قتلهم بعضهم البعض؟ وهل يستطيعون أن يتعلموا أن يقتصروا في تنافسهم على الفنون والعلوم والمتع الميسرة لنا في حياتنا اليومية؟ وهل يستطيعون أن يتعلموا وأن يكتفوا بحياة خالية مما يصاحبها من نزعات الخوف والوحشية؟ لست أدري، ولكنهم إن لم يستطيعوا فإن النوع البشري مقضى عليه.

الفصل السادس

الأساليب الفنية العلمية والمستقبل

إن اكتشاف كيفية استعمال الطاقة الذرية لهو من أهم الإكتشافات التي وصل إليها الإنسان. وقد ركزنا الإهتمام حتى الآن على أهمية الطاقة الذرية في الحرب، بيد أنه يكون من الخطأ تماماً أن نتجاهل فوائدها السلمية الممكنة. فهي ستمدنا سريعاً جداً بمصدر للقوة التي يمكن استعمالها بخاصة في النقل البري والبحري والجوي. وقد ثبت فعلا أنها مفدة جداً في الطب وقد تؤدي مع الوقت إلى شفاء عدد من الناس مساو لما تقتله. وهناك إمكانيات أخرى عجيبة سيكشف عنها المستقبل. وقد تحدثت الحكومة السوفيتية عن استعمالها ف تحويل مجرى نهر «ينيس» مما يؤدي إلى تحويل صحراوات واسعة إلى أراض خصبة. ولعله يصبح في الإمكان إن آجلا أو عاجلا، إذابة الثلج القطبي وبذلك يتغير الجو في البلاد الشمالية تغيراً كاملا. بيد أن مثل هذه الإمكانيات ما زالت في حيز التفكير. أما الشيء المؤكد فهو أنها ستحل، في عدة اتجاهات، محل الفحم والبترول كمصدر للطاقة، وأنها بذلك ستجعل العمل أكثر إنتاجا.

ومما لا ريب فيه أن اكتشاف وسائل لزيادة إنتاج العمل وكسب للبشرية إذا توفر السلام. ولكن في أوقات الحروب، وعندما يكون هناك تهديد شديد بالحرب، يكون كل ما يؤدي إلى زيادة إنتاج العمل ذا عواقب وخيمة، حيث أنه يحرر جزءاً أكبر من طاقات الشعوب للتفرغ لعملية الإفناء المتبادل، ومن وجهة النظر هذه كان اكتشاف الوسائل المؤدية إلى إطلاق الطاقة التي ظلت حتى الآن حبيسة في الذرة شراً بحتا، ويتوقف ما إذا كان الأمر سيستمر كذلك على قدرة الشعوب

والدول فيي تكييف نفسها مع موقف جديد تماما. ويرى أفذاذ العلماء، ومن بينهم أينشتين وهو أعلاهم قدرا وأكثرهم تأكيداً لهذا الرأي، أنه إذا لم يوضع حد للحرب الذرية فمن المحتمل أن يفنى الجنس البشري، بل وقد تفنى الحياة كلها من وجه الأرض قبل نهاية القرن الحالي. وليس هناك في السياسة التقليدية ما جعل في وسع الساسة أو المواطنيت أن يواجهوا مثل هذا الخطر. فمنذ أن انتظم الناس في دول مسلحة كانت هناك قاعدة واحدة بسيطة. اجعل اسلحتك أقوى من أسلحة أي عدو يحتمل أن تضطر إلى قتاله، وبذلك إما أن تخيفه إلى حد أن يحافظ على السلام، أو تنتصر عليه إذا قرر أن يحاربك. ولما كان كلا الجانبين يعملان بهذه القاعدة، فإنها تجعل الحروب مروعة بقد ما تسمح به حالة الصناعة القائمة، بيد أنها حتى الآن لم تجعل النصر مستحيلا، كما أنا لم تسبب، كقاعدة عامة. أخطاراً شديدة للمحايدين. ولكن الحال لن يبقى كذلك في المستقبل القريب إذا لم يعتنق العالم أساليب سياسية جديدة. وأنا لا أقول أن ذلك سيحدث إذا نشبت الحرب غدا، لأنه من المحتمل حتى الآن أنه بعد أن يستعمل الطرفان كل ما لديهما من قنابل مخزونة قبل الحرب سيظل في الدنيا عدد من الكائنات البشرية على قيد الحياة، كما أنه من المحتمل أيضاً أن كلا من الجانبين سينزل بالآخر من التخريب ما يحول دون صنع قنابل جديدة إبان الحرب. بيد أن هذا ليس سوى أساس مؤقت سريع الزوال لأمل ضعيف؛ فمع تقدم المهارة العلمية ستصبح القنابل أكثر فاعلية ويكون صنعها أقل تكلفة، وعندما يصير هناك عدد كاف منها ستنشأ عنها سحباً محملة بالإشعاع تتقاذفها الرياح وتدفعها هنا وهناك دون اعتبار للحدود السياسية، فتحمل معها الموت إلى منطقة بعد منطقة. هذا هو ما يوحي به المستقبل إذا استمرت الأساليب السياسية دون تغيير.

وبالرغم من أن الذرة والقنبلة الهيدروجينية تحتل مركز الصدارة في أخيلة

الناس عندما يفكرون في الكوارث التي قد يجلبها عليهم العلم، فليس هناك ما يدعونا لأن نعتقد بأن الخطر الذي يتهددانا به أكثر مما ينشأ عن المكتشفات العلمية الأخرى. إن الحرب البكتريولوجية لم تدخل بعد في دور التجربة العملية، بيد أن الطرفين على جانبي الستار الحديدى يفكران فيها بعناية. كما أن هناك من يقولون بأن لديهم في زجاجات صغيرة كمية من الميكروبات تكفي لإفناء الجنس البشري. وحتى الوقت الحاضر ليس هناك ما يؤكد إلى أي حد يمكن استخدام هذه الوسائل في الحرب فعلا، بيد أنه ليس من المعقول أن نفترض أن الاكتشافات الضرورية لذلك ستتأخر كثيراً. ويستنكر بعض العاطفيين مثل هذه الوسائل على أساس أن الأمراض التي تنتشر بين الأعداء قد تعبر الحدود، ولكني أعتقد أن بعض الزيادة في قسوة الإجراءات التي تتخذ قد تؤدي إلى تجنب هذه الكارثة. فعادة أخذ الأسرة يجب بطبيعة الحال أن تتوقف، لأنها ستكون عندئذ خطرة، وقد لا يجد أي الطرفين في ذلك ما يدعو إلى الأسف كثيراً. بيد أن الشيء الذي سيحس الطرفات المتحاربات بخطورته هو أنه لن يمكن بعد ذلك إرسال الجواسيس إلى أرض العدو. كما أن الغزاة لن يجرؤوا على احتلال أرض. كانت بيد العدو حتى يكون كل إنسان من سكانها السابقين قد نلت أو هرب. وبعد كل هذه الإحتياطات قد يأمل العسكريون، الذين يجنحون إلى التفاؤل؛ إفناء العدو بواسطة الأوبئة التي ينشرونها في أرضه. ولما كان كل من الطرفين سيراوده هذا الأمل فمن المحتمل أن ينجح كل منهما في تدمير العدو؛ ولكنه لن ينجح في تجنب دمار مماثل يحيق به.

وهناك طرق أخرى أكثر بساطة من ذلك لإنتاج الكوارث. فقد تسمم التربة بحبث تصبح غير منتجة، أو قد تنشر الأمراض في المحصولات بدلاً من نشرها بين الناس. ومن المستحيل أن يتكهن المرء بحدود الضرر الذي يستطيع

الناس أن يلحقوه ببعضهم البعض بمساعدة المبتكران العلمية. وليس هناك حتى الآن ما يدل على أن الإنسان قد يحجم عن أقصى تطرف في عملية الإفناء المتبادل. فعلى جانبي الستار الحديدي تصنع القنابل الهيدروجينية بأقصى سرعة ممكنة، وكل من الجانبين يأمل أن القنبلة الهيدروحينية ستكون حاسمة. وحتى الآن لا يرى الرجال الأقوياء الذين يوجهون سياسات الأمم أي بديل لهذا السباق نحو الإنتحار المتبادل.

أليس هناك لدى الجنس البشري من الإدراك السليم ما يكفي لتجنب هذه الكارثة التي لا يريدها أحد؟ إن الصعوبة تكمن في أنه بالرغم من أن أحدا لا يرغب في هذه النتيجة، فإن الإجراءات التي يتطلبها تفاديها تناقض العادات العقلية المغروسة إلى حد أنه من العسير جدا إقناع الناس بضرورتها. والأمر عسير إلى درجة أني، أعتقد أن التغيير المطلوب في وجهة النظر الحالية يتطلب سنين طويلة، وإلى أن يتم ذلك. علينا أن نأمل في منع نشوب الحرب العالمية الثالثة بما قد يتوفر لدينا من وقت لآخر من وسائل الإصلاح الجزئي المؤقتة. فمن الممكن أن نأمل، إذا استطعنا منع حرب عالميةجديدة بطريقة ما، أنه خلال السنوات العشر أو العشرين القادمة سيصبح حتى في وسع رجال السياسة أن يفهموا الشئون العامة على ضوء الإعتبارات التي أصبحت ضرورية الآن.

فإذا قبض للناس أن ينجوا من نتائج مهارتهم الساذجة، فعليهم أن يتعلموا في كل البلاد القوية في العالم، أو على الأقل في أمريكا وروسيا، ألا يفكروا في الناس باعتبارهم جماعات، بل أن يكون تفكيرهم في «الإنسان». ولم يسبق للإنسان أبدا، باعتباره نوعا، أن تعرض للخطر؛ ولم يسبق أبدا أن هدد التنافس بين جماعات العالم كله بالفناء. وقد أصبح التفكير في السياسة على أساس من إحتمال النصر كطلب المستحيل. وإذا أريد للجنس البشري البقاء فيجب

الإعتراف بهذه الحقيقة واتخاذها أساسا للعمل، لا من جانب الدول الغربية الكبرى وحدها، بل أيضاً من جانب أولئك الذين تسيطر عليهم فلسفة القرن التاسع عشر العتيقة التي إستمدت من ماركس. إن مثل هذا الأمل قد يبدو في الحاضر حلما، بيد أني لست مقتنعا بالمرة بأنه حتى الحكام الشيوعيون سيصرون إلى الأبد على السير في سياسة بذاتها بعد أن يصبح من الواضح تماما أنهم لن يستطيعوا عن طريقها السيطرة على العالم، تلك السيطرة التي تدفعهم إليها غيرتهم المذهبية كما يدفعهم إليها حبهم للقوة.

إن كل زيادة في المهارة، إذا أريد لها أن تكون مصدر للزيادة في سعادة البشر لا الإقلال منها، تتطلب زيادة مقابلة في الحكمة. ولقد حدث خلال المائة والخمسين السنة الماضية زيادة لم يسبق لها مثيل في المهارة، وليس هناك ما يشير إلى أن هذا المعدل في الزيادة سينخفض. ولكن لم يحدث في هذه الفترة أية زيادة في الحكمة. فقواعد السياسة لم تزل هي التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر. والتصريحات التي ينتخب الرجال على أساسها لم تزل تافهة كما كانت. فالجشع المتسم بقصر النظر يعمي بصيرة المجتمعات عن مصالحها البعيدة مثل أي وقد مضى. فالمهارة بدون الحكمة هي أصلا بلائنا. وإذا أردنا علاجا لهذا البلاء، فلن يكون السبيل مجرج زيادة في المهارة، بل نموا في الحكمة بما يتطلبه العصر. ونحن نرتجف هولا من التفكير في فناء الجنس البشري، ولكن ذلك لا يكفي. فالواجل الذي يتحتم علينا جميعا في السنوات الخطرة المقبلة هو أن نكافح في استبدال الإنفعالات البدائية القديمة من حقد وجشع وحسد بحكمة جديدة تقوم على إدراك الخطر المشترك الذي يواجهنا، الخطر الذي خلقته حماقتنا ولا يحد منه سوى الحد من هذه الحماقة. إنك عندما تكره تولد كوها متبادلا. وعندما يكره الأفراد بعضهم البعض يكون الضرر محدوداً، ولكن عندما تكره جماعات ضخمة من

الأمم بعضها البعض قد يكون الضرر غير محدد ومطلق فلا تعتمد على فكرة أن أولئك الذين تكرههم يستحقون أن يكرهوا. ولست واثقاً ما إذا كان هناك أي إنسان يستحق أن يكره، ولكني واثق أن كراهية أولئك الذين نعتقد أنهم أشرار ليست السبيل إلى خلاص الجنس البشري. والشيء الوحيد الذي يحرر الجنس البشري هو التعاون، وأول خطوة في التعاون تتم في قلوب الأفراد. والمألوف هو أن يتمنى المرء الخير لنفسه، بيد أن تمنى المرء الخير لنفسه في عالمنا هذا، الذي وحدته الأساليب الفنية، لا يجدي فتيلا إذا لم يصحبه تمني الخير للآخرين. وهذا مبدأ قديم بشر به رجال حكماء في مختلف العصور وفي مختلف البقاع ـ ولكن بلا جدوى حتى الآن، ولكن الآن، أخيرا. أصبح الأمر بحيث أنه إذا أردنا البقاء لأي منا فلابد للسياسة العملية من أن تتعلم أن تدخل في إعتبارها نوعا من الحكمة التي أعتقد الرجال العمليون حتى الآن أنها أفضل من أن يستحقها هذا العالم.

الفصل السابع

هل في الإيمان الديني علاج لمشاكلنا؟

هناك نظرية تحظى الآن بقبوا واسع الإنتشار في العالم الغربي، مؤداها أن ما يصيب الأمم من شرير يرجع إلى ضعف الإيمان الديني. وأعتقد أن هذه النظرية عكس الحقيقة تماما. ففي حدود صلة الدين بالموضوع، يوجد في العالم من الإيمان قدر أكبر بكثير مما كان فيه منذ عهد غير بعيد. والواقع أن تلك السلسلة من الأسباب التي أدت إلى ذلك الوضع الخطر الذي نجد أنفسنا فيه الآن تكاد تكون مستقلة تماما عن معتقدات الناس، كما سأحاول أن أثبت، وأن هذه المعتقدات نتيجة، وليست سبباً للبلاء.

إن ما حدث في العالم منذ سنة ١٩١٤ تم بنوع من الحتمية تشبه حتمية المآسي الأغريقية. فهي حتمية لم تستمد من ظروف خارجية، بل من شخصيات القائمين بالأدوار المختلفة. ودعنا نتابع في إختصار ما حدث.

إن الألمان في سنة ١٩١٤ ظنوا أنفسهم من القوة بحيث يستطيعون الحصول على إمبراطورية مثل إمبراطوريات بريطانيا وفرنسا وروسيا. وهزمت روسيا، وفي سنة ١٩١٧ نبذت سياستها الأمبريالية التقليدية. وقد وعد الغرب روسيا بالقسطنطينية، ولكن عندما عقد الروس صلحاً منفرداً، سقط هذا الوعد. وهزمت إنجلترا وفرنسا، بمساعدة أمريكا، ألمانيا بعد أن هزمت ألمانيا روسيا. وأرغم الألمان على قبول معاهدة فرساي المذلة، وعلى إعلان أعتقادهم بأنهم المذنبون الوحيدون في الحرب. فهم كانوا «أشراراً» لأنهم أثاروا الحرب. والروس كانوا

«أشراراً» لأنهم عقدوا صلحاً منفردا، وأكثر من ذلك، لأنهم أنكروا ديون الحرب. واتحدت جميع الأمم في قتال روسيا، ولكنهم هزموا، ثم اعترتهم الدهشة لأن الروس لم يعودوا يحبونهم بعد ذلك. وفي نفس الوقت عانى الألمان ضيقاً شديداً، زادته كثيراً «الأزمة المبرى» التي جلبتها على العالم حماقة حكومة الحزب الجمهوري في الولايات المتحدة. وقد ترتب على هذا الضيق نوبة من الهستريا، ونتج عن الهستريا ظهور هتلر. ولم تعارض الأمم الغربية هتلر بأمل أن يهاجم روسيا. وكانوا قبل ذلك قد عارضوا «جمهورية فيمار» البريئة نسبيا، ولكنهم بمصادقتهم هتلر أثبتوا للعالم أنهم خالون تماماً من المعايير الأخلاقية. ومن حسن الحظ أن هتلر كان مجنوناً وقد جلب عليه جنونه الدمار. وكان الغرب مسروراً إذ قبل مساعدة الروس في تحقيق هذه النتيجة، وبينما كانت كل من روسيا وألمانيا ضعيفة عند نهاية الحرب العالمية الأولى، كانت روسيا عند نهاية الحرب العالمية الثانية قوية. وكانت بريطانيا تكن شعوراً عدائياً تقليدياً نحو روسيا، ولمنها أضطرت من سنة ١٩٠٧ إلى ١٩١٧ أن تظهر نحوها الود خوفاً من ألمانيا. وفي نهاية الحرب العالمية الثانيية تكون وضع دولي مختلف تماما. فقد أصبحت أوروبا الغربية لا وزن لها. وصارت روسيا والولايات المتحدة وحدهما قويتين. وكما حدث دائماً في الماضي، في مواقف مشابهة لهذا الموقف إلى حد يزيد أو ينقص، قام بين هاتين القوتين شعور عدائي متبادل: فكل منهما رأى فرصة لتحقيق زعامته على العالم. فقد ورثت روسيا سياسة فيليب الثاني ونابليون إمبراطور ألمانيا. وورثت الولايات المتحدة السياسة التي تابعتها إنجلترا طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وليس في ذلك كله شيء جديد سوى الأسلوب الفني. فقد ظل الصراع بين الدول الكبرى كما كان دائماً، سوى أن الأساليب الفنية جعلت الدول الكبرى أكبر والحرب أكثر تخريبا. وما كان الموقف ليتغير مطلقا لو أن روسيا ظلت تتبع

الكنيسة الأرثوذكسية؛ ففي هذه الحالة كنا نحن، في الغرب، نعمل على إبراز ما نعتقد أنه نواحي الإلحاد في الكنيسة الأرثوذكسية. ويمكن لأيي شخص أن يرى نوع الدعاية التي كنا نشنها في هذه الحالة بأن يقرأ سجلات حرب القرم. ولست أدافع بأية صورة كانت عن النظام القائم في روسيا أكثر مما كنت أدافع عن النظام القيصري. وكل ما أقوله هو أن النظامين قيربا الشبه جدا بالرغم من أن أحدهما كان مسيحياً والآخر ليس كذلك. وأقول أيضاً أنه لو كان الحكم الراهن في روسيا مسيحيا لما تغير الموقف مطلقا. فالسبب في الصدام هو الصراع القديم لسياسة القوة. وهو ليس في أساسه صداماً بين الإيمان وعدم الإيمان، أو بين إيمان معين وآخر، بل بين أمبراطوريتين هائلتين ترى كل منهما فرصة للسيادة على العالم.

وليس هناك من يستطيع أن يدعي أن الحرب العالمية الأولى ترجع بأي شكل كان إلى نقص في الإيمان المسيحي لدى الحكام الذين تسببوا فيها. فامبراطورية ألمانيا وقيصر روسيا وإمبراطور النمسا كانوا جميعاً مسيحيين غيورين. وكذلك كان سير إدوارد جراي والرئيس ويلسون أيضاً. ولم يكن هناك في ذلك الوقت سوى سياسي واحد كبير ليس مسيحيا. وهو جان جوريس وكان استراكيا عارض في الحرب فاغتيل، وحظى بإغتياله باستحسان جميع المسيحيين الفرنسيين تقريبا. وفي إنجلترا لم يستقل من مجلس الوزراء بسبب عدم الموافقة على الحرب سوى جون بيرنز ولورد مورلي الذي كان ملحداً معروفاً. وفي ألمانيا أيضا جاءت المعارضة الوحيدة للحرب من جانب الملحدين تحت زعامة «ليبنخت». وفي روسيا عندما استولى الملحدون على الحكم كان أول شيء فعلوه هو عقد الصلح. وصحيح أن البلشفيك لم يستمروا مسالمين، بيد أن ذلك ليس مما يثير الدهشة كثيراً بالنظر إلى أن جميع الأمم المسيحية المنتصرة هاجمتهم.

ولكن لنترك التفاصيل السياسية جانبا وننظر في موضوعنا بصورة أكثر عمومية. إن المسيحيين يذهبون إلى أن إيمانهم يؤدي إلى الخير وأن الإيمان بالأديان الأخرى يؤدي إلى الضرر. وأيا كان الأمر فهذا هو ما يقولونه عن الإيمان بالشيرعية. أما ما أريد أن أقوله فهو أن «جميع »أنواع «الإيمان» تؤدي إلى الضرر. ونستطيع أن نعرّف «الإيمان» بأنه إعتقاد راسخ في شيء لا يقوم عليه دليل. فنحن لا نتحدث عن «الإيمان» عندما يكون هناك دليل. إذ نحن لا نتحدث عن «الإيمان» بأن اثنين واثنين تساوي أربعة، أو بأن الأرض كروية. ولا نتحدث عن الإيمان إلاّ عندما نريد أن نحل العاطفة محل الدليل. وإحلال العاطفة محل الدليل قمين بأن يؤدي إلى نزاع، حيث أن الجماعات المختلفة تصنع عواطف مختلفة. فالمسيحيون يؤمنون بالبعث، والشيوعيون يؤمنون بنظرية ماركس في القيمة. وكلا الإيمانين مما لا يمكن الدفاع عنه على أساس عقلي، وكلاهما إذن يدافع عنه بواسطة الدعاية والحرب. والإثنان متساويان في هذا الأمر. فإذا كنت تعتقد أنه من الأهمية القصوى أن يصدق الناس شيئاً لا يمكن الدفاع عنه عقليا، فكون هذا الشيء مختلف لا يترتب عليه تغيير في الأمر. وعندما تسيطر أنت على الحكومة تغرس هذا الشيء في عقول الأطفال غير المكتملة عن طريق التعليم، وتحرق أو تحرم الكتب التي تعلم شيئاًَ مناقضاً. وستنشيء، إذا كنت قويا إلى درجة كافية، قوات مسلحة بقصد الغزو لفرض رأيك حيثما لا تكون مسيطراً على الحكم. وكل ذلك نتيجة حتمية لأي إيمان يعتنقه المرء بشدة. إلاّ إذا كنت، مثل جماعة الأصدقاء، ستكتفي بأن تظل أقلية صغيرة إلى الأبد.

وواضح أن هناك فعلا أشخاص عقلاء يعتقدون أن الإيمان بالمسيحية قد يمنع الحرب، وهذا أمر لا أستطيع فهمه مطلقا. ويبدو إن مثل هؤلاء الناس عاجزون تماماً عن أن يتعلموا شيئاً من التاريخ. فالدولة الرومانية صارت مسيحية

في عهد قسطنطين، وظلت باستمرار تقريبا في حالة حرب حتى اختفت من الوجود. واستمرت الدول التي خلفتها تقاتل بعضها البعض، ولو أننا يجب أن نعترف أنها حاربت أيضا من وقت لآخر دولا لم تكن مسيحية. ومنذ عهد قسطنطين حتى الآن لم يقم حتى شبه دليل على أن الدول المسيحية أقل ميلا للحرب من غيرها. بل أن ما حدث في الواقع هو أن حروبا من أكثر الحروب وحشية نشبت بسبب خلافات بين الأنواع المختلفة من المسيحية. فليس هناك من ينكر أن لوثر ولويولا كانا مسيحيين، وليس هناك من يستطيع أن ينكر أن خلافاتهما اقترنت بفترة طويلة من الحروب الوحشية.

وهناك من يقولون إن المسيحية، حتى إذا لم تكن ديناً صحيحاً، مفيد جداً في دعم التماسك الأجتماعي، وأنها، حتى إذا لم تكن كاملة، خير من أي دين آخر له نفس الأثر الإجتماعي. وسأعترف بأني أفضل أن أرى العالم كله مسيحياً على أن أراه ماركسياً. فأنا أجد الإيمان الماركسي مما تعافه نفسي أكثر من أي إيمان آخر اعتنقته الأمم المتمدينة (لعل الاستثناء الوحيد هم الأزتيك). ولكني لست مستعداً بأي حال من الأحوال أن أقبل وجهة النظر التي تقول بأن التماسك الاجتماعي مستحيل إلا بمساعدة المغالطات المفيدة. وأنا أعلم أن هذا الرأي عضده أفلاطون وسلسلة طولة من السياسيين العمليين، ولكني أعتقد أنه رأي خاطيء حتى من وجهة النظر العملية. وهو ليس ضرورياً كوسيلة من وسائل الدفاع عن النفس عندما تكون الحجج العقلية كافية. ولكنه ضرور في الحروب المقدسة؛ بيد أني لا أستطيع أن أتذكر أن حربا واحدة مقدسة ترتب عليها أي خير من أي نوع كان. وعندما ينظر الناس إلى المسيحية باعتبارها جزءاً من برنامج إعادة التسلح فإنهم ينتزعون منها أية ميزة روحيية تكون فيها. كما أن الاعتقاد السائد عادة أنها، لكي تكون ذات أثر فعال كاجراء من إجراءات إعادة التسلح،

يجب أن تكون مشبعة بروح الاعتداء والتعصب للرأي وضيق الأفق. فعندما يفكر الناس في المسيحية باعتبارها عاملا مساعداً في القتال ضد الروس، فإن ما يفكرون فيه ليس مسيحية من نوع مسيحية «جماعة الأصدقاء»، ولكن هو شيء أقرب إلى أسلوب سناتور «ماكارثي». إذ أن ما يجعل المذهب فعالا في الحرب هو الجانب السلبي منه، أي كراهيته لمن لا يعتنقونه. وبدون هذه الكراهية لا تفيد المذهبية في القتال. ولكن بمجرد أن يستعمل المذهب كسلاح في الحرب تحتل كراهية من لا يؤمنون به مركز الصدارة. ومن ثم فعندما يتصارع مذهبان يكون الجانب الشيء في كل منهمل هو الذي ينمو، بل إن كل منهما ينتقل من الآخر ما يتصور أنه ذا أثر فعال في القتال.

والإعتقاد في أن التعصب يؤدي إلى النصر في الحرب، غعتقاد لا يؤيده التاريخ، بالرغم من أن أولئك الذين يخفون جهلهم خلف ما يسمونه «واقعية» يفترضون باستمرار أن التاريخ يؤييد وجهة نظرهم. فعند ما غزا الرومان عالم البحر الأبيض المتوسط لم يكن للتعصب دور في انتصارهم. إذ كانت دوافع القواد الرومانيين إما الحصول على الذهب الموجود في المعابد بقصد الاحتفاظ بنصفه لأنفسهم وتوزيع النصف الثاني على جنودهم، أو، كما هو الحال ف غزوات «قيصر» ليحصلوا على هيبة تجعل في وسعهم النجاح في الانتخابات في روما ومن ثم يستطيعون تحدي دائنيهم. وفي المعارك الأولى بين المسيحية والإسلام كان المسيحيون هم المتعصبون والمسلمون هم المنتصرون. وقد اخترعت الدعاية المسيحية قصصاً عن التعصب الإسلامي، ولكنها جميعاً كاذبة تماماً إذا طبقناها على القرون الأولى في الإسلام. فقد تعلم كل مسيحي قصة الخلفية الذي دمر مكتبة الإسكندرية. وفي الواقع لقد دمرت هذه المكتبة مراراً. وكان أول من دمرها هو يوليوس قيصر، وكانت آخر مرة وجُدت فيها المكتبة كانوا يطلقون عيلهم

«أهل الكتاب» على شريطة أن يدفعوا الجزية. وقد قوبل المسلمون بالترحاب لاتساع أفقهم، وهذا هو ما سهل عليهم فتوحاتهم كثيراً، على عكس المسيحيين الذين لم يقتصر اضطهادهم على الوثنييز بل اضطهدوا بعضهم البعض. وإذا انتقلنا إى العهود التالية، نجد أن إسبانيا دمرها تعصبها ضد اليهود والعرب، ووصلت فرنسا إلى حالة من الفقر تكاد تكون كارثة باضطهادها للهيجونوت، كما أن أحد الأسباب التي أدت إلى هزيمة هتلر هو عدم الإستعانة باليهود في الأبحاث الذرية. فمنذ عهد أرشميدس كانت الحرب علماً، وكانت الكفاية العلمية عاملا رئيسياً في النصر. ولكن الكفاية العلمية يتعذر جداً أن تقترن بالتعصب. ونحن جميعاً نعرف كيف أن علماء الأحياء من الروسين أضطروا، بناء على أوامر ستالين، إلى أن يدعموا أخطاء «ليسنكو» . فمن الواضح لكل شخص قادر على البحث العلمي لمجرد أن الاحتمال في أن تؤدي مباديء ليسنكو إلى زيادة ناتج الغلال في روسيا أقل من الاحتمال في أن تؤدي مباديء علماء الوراثة التقليديين إلى زيادة ناتج الغلال في الغرب. وأعتقد أيضاً أن استمرار البحوث النووية الروسية في الإزدهار طويلا في الجو الذي خلقه ستالين في روسيا أمر مشكوك فيه جداً. وقد تكون روسيا هي التي تتحول الآن إلى دولة متحررة، وقد تكون الولايات المتحدة هـ التي تتعرقل فيها الأبحاث الذرية بسبب التعصب. ولكن أيا كان الأمر فالواضح أن الحرب العلمية لا ينتظر أن يطول إنتصارها بدون حرية الفكر.

ولكن لننظر إلى موضوع التعصب هذا بشكل أوسع بعض الشيء. إن إدعاء أولئك الذين ينتصرون للتعصب دون أن يكونوا متعصبين يبدو لي، ليس فقط كاذبا، بل أيضاً دنيء. إذ يبدو أن الفكرة هي أنه إذا لم يرغم كل فرد في الأمة على تصديق أشياء لا يستطيع رجل ستعمل عقله أن يصدقها، إما عن طريق

الاضطهاد أو بواسطة تربية تدمر القدرة على التفكير، فإن الأمة ستمزقها الانقسامات أو يشلها التردد الناشيء عن الشك بحيث ينتهي الأمر إلى كارثة. ولا يقتصر الأمر على أنه لا يوجد أي دليل من التاريخ يؤيد ذلك، كما سبق أن قلت، بل أنه مناقض تماماً لما يجب أن يتوقع. فعندما سارت البعثة العسكرية البريطانية إلى «لاهاسا» فيي سنة ١٩٠٥، قاومها الجنود التبتيون في أول الأنر بشجاعة، لأن الكهنة ألقوا تعاويذ توفر لهم حماية ضد الرصاص. ولما قتل الجنود رغم ذلك، إعتذر الكهنة بأن الطلقات كانت تحتوي على نيكل وأن تعاويذهم لا جدوى منها قبله. وبعد ذلك لم يلق الجنود البريطانيون أية مقاومة تذكر. كما أن فيليب الثاني إمبراطور أسبانيا كان مقتنعاً بأن السماء لا بد مباركة حروبه ضد الملحدين إلى حد أنه أهمل تماما أن يدخل فيي إعتباره الفرق بين قتال الإنجليز وقتال الأتراك ومن ثم هزم. وهناك إعتقاد منتشر جداً بأنه يمكن حمل الناس على تصديق أشياء مناقصة للحقيقة في ميدان ويظلون علميين في ميدان آخر. ولكن الأمر ليس كذلك. إنه لمن العسير جداً أن يحتفظ المرء بعقله متفتحاً للبراهين الجديدة، ويكاد يكون من المستحيل أن يفعل ذلك في إتجاه واحد، إذا كان يحتفظ في إتجاه آخر لاذن صماء تماما.

وهناك شيء من الضعف في رجل لا يستطيع مواجهة أخطار الحياة دون مساعدة خرافات مطمئنة، بل إن مثل هذا الرجل يستحق شيئاً من الإزدراء. فهناك جزء منه سيدرك لا محالة أنها خرافات وأنه يصدقها لأنها مطمئنة فحسب. ولكنه لا يجرؤ على مواجهة هذه الفكرة، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يستمر في تفكيره حتى يصل إلى أية نتيجة منطقية. هذا بالإضافة إلى أنه لما كان يدرك مهما كان إدراكه ضعيفاً، أن آراءه ليست قائمة على أساس عقلي فإنه يثور غضباً عندما يجادل فيها أي شخص. ومن ثم فهو يلجأ إلى الاضطهاد والرقابة وطريقة

ضيقة الأفق في التربية بأعتبارها ضروريات سياسية. وفي حدود ما ينجح غي ذلك، يخلق شعباً خجولاً يعزف عن المغامرة وغير قادر على التقدم. وقد كان هدف الحكام المستبدين دائماً خلق مثل هذا الشعب. وقد حظوا بالنجاح عادة، وجلبوا على بلادهم الخراب بنجاحهم.

وكثير من الإعتراضات على ما يسمى «إيمان» لا تعتمد بأية صورة على ما هو الإيمان الذي يقوم عليه الإعتراض: فقد تؤمن بالإيحاء اللفظي في الإنجيل أو القرآن أو كتاب ماركس «رأس المال». فأيا كان ما تؤمن به منها لا بد أن تغلق عقلك ضد الأدلة، وإذا أغلقت عقلك ضد الدليل في ناحية واحدة، فأنك ستفعل ذلك أيضاً في ناحية ثانية عندما يكون الإغراء قويا. فالدوق ولنجتون لم يسمح لنفسه مطلقا بالشك في قيمة ملاعب كلية ايتون؛ ومن ثم لم يستطع أبداً أن يقتنع بتفوق البندقية الحديثة على النوع العتيق من البنادق. وقد تقول إن الإيمان بالله ليس مضراً مثل الإيمان بملاعب كلية ايتون. ولن أناقش هذه النقطة إلا بأن أقول أنه يصبح مضراً بنسبة مايراودك من الشك سراً في إتفاقه مع الوقائع. فالمهم في الموضوع ليس ما تؤمن به ولكنه كيف يؤمن به. ففي بعض الأزمنة الماضية كان الإعتقاد بأن الأرض مسطحة إعتقاداً عقلياً. ولم يكن لهذا الإعتقاد في تلكالأزمنة النتائج السيئة التي تترتب على ما يسمى «إيمان». بيد أن الناس الذين يصرون على الإستمرار في الإعتقاد بأن الأرض مسطحة في الوقت الحاضر لا بد لهم من ان يصموا آذانهم عن صوت العقل وأن يستمعوا إلى كل أنواع السخافات إلى جانب السخافة التي بدأوا بها. وإذا كنت تعتقد أن عقيدتك تقوم على أساس من العقل فإنك ستؤيدها بالحجة لا بالإضطهاد. ولكن إذا كانت عقيدتك قائمة على الإيمان فستدرك أن المناقشة غير مجدية، ومن ثم تلجأ إلى القوة إما عن طريق الإضطهاد أو بتشويه عقول الصغار وتعجيزها بواسطة ما

يسمى «تربية». وهذه الطريقة الأخيرة دنيئة بصورة فريدة حيث أنها تستغل عدم قدرة العقول غير النامية على الدفاع عن نفسها. ومن سوء الحظ تمارس هذه الكريقة، إلى درجة تزيد أو تنقص، في مدارس جميع البلاد المتمدينة.

وإلى جانب الحجج العامة ضد الإيمان، نجد أن هناك شيئاً كريها في الإدعاء بأن مباديء «الموعظة فوق الجبل» ينبغي أن تعتنق بغرض جعل القنابل الذرية أشد أثراً. ولو كنت مسيحياً لاعتبرت ذلك أقصى كفر ممكن أن يكون.

وأنا لا أعتقد أن إنهيار التعصب في الراي للعقيدة لا يترتب عليه إلا كل خير. فإني سأعترف فوراً بأن النظم النتعصبة الجديدة، مثل النازية والشيوعية، اسوأ حتى من النظم القديمة، إلا أنها ما كانت لتستطيع أبداً أن تسيطر على عقول الناس لو لم تغرس فيها إبان الصغر عادات التعصب للآراء التقليدية. فلغة ستالين مليئة بما بقى في ذاكرته من الدروس الدينية التي تلقاها في فترة تدريبيه. أن ما يحتاجه العالم ليس التعصب للعقيدة، ولكن إتجاها نحو البحث العلمي مصحوبا بالإعتقاد بأن تعذيب الملايين أمر غير مرغوب فيه، سواء كان المعذب ستالين أو غيره من الآلهة التي يتخيلها المؤمن على غرار نفسه.

الفصل الثامن

غـــزو؟

أريد في هذا الفصل أن أتناول بالبحث الدور الذي تستطيع القوة العسكرية أن تلعبه، إذا كانت تستطيع أن تلعب أي دور، في إقامة سلطة عالمية من نوع يجعل الحروب الكبيرة مستحيلة. ففي الحالة المتوترة القائمة حالياً هناك احتمال، أو على الأقل من الممكن، أن يصبح القلق وعدم الطمأنينة في هذا الجانب أو ذلك غير محتملين. وإذا حدث ذلك فسيحل معه الإعتقاد بأن الحل هو إنتصار جانبنا (أيا كان ذلك الجانب) أثر حرب عالمية يهزم فيها الجانب الآخر هزيمة لا قيام له بعدها. وهذا في الواقع هو أحد الأسباب الرئيسية في القلق طالما بقى التوتر قائما بين الغرب والشرق. ومن السهل أن تأتي لحظة يصبح فيها التوتر العصبي غير محتمل. ولهذا السبب، إذا لم تكن هناك أسباب أخرى، يكون من المفيد أن نفحص ما هناك من آمال في الوصول إلى نتيجة سعيدة إذا أنشبت حرب عالمية في ظروف مثل الظروف القائمة حاليا.

فإذا نشبت الحرب غدا فإن هناك ثلاثة نتائج ممكنة منطقيا: فقد ينتهي الأمر بانتصار الغرب، وقد ينتهي بانتصار الشيوعية، أو قد تنتهي الحرب بالتعادل. وفي الحالة الآخيرة يبقى أمامنا احتمالان ممكنان. فقد يكون السلام المترتب على التعاون مجرد فترو يلتقط فيها الجانبان أنفاسهما ويستعدان خلالها لمعاودة القتال في أول فرصة ممكنة، كما حدث في معاهدة «اميان»، أو قد يكون نهاية لمرحلة من الصراع المذهبي وبداية لعهد من التسامح المتبادل، مثل معاهدة وستفاليا في نهاية حرب الثلاثين عاما. ولست أريد، في الوقت الحاضر، أن أبحث فيما يحدث إذا

انتهت الحرب بالتعادل تاركة الأطراف المتصارعة قائة كدول. إن ما أريد النظر فيه هو ما إذا كان انتصار أي الطرفين يمكن أن يترتب عليه قيام حكومة عالمية.

لنناقش أولا الفرض بأن السوفييت سينتصرون. إذ أخشى انه لا مفر من الإعتراف، والحالة كما هي عليه، بأن ذلك ممكن رغم ما في هذا الفرض من ألم شديد بالنسبة لكل من ليس شيوعياً. وما كان هذا الفرض ممكنا في السنوات الأولى بعد سنة ١٩٤٥ عندما كانت أمريكا لا تزال تحتكر القنبلة الذرية. بيد أن الحكومة الأمريكية في ذلك الوقت لم تكن قد انتهت إلى أن عداء روسيا لا يمكن تجنبه، وكانت القوات المسلحة الأمريكية، بعد أن كسبت الحرب تواقة للعودة إلى وطنها وليس لديها أي استعداد للبدء في حرب أخرى. والآن، وقد تغير الموقف السياسي، أصبح الموقف العسكري مختلفا أيضاً، ويرجع بعض السبب في ذلك غلى الصين صارت شيوعية، ولكن السبب الأكبر هو أن روسيا تملك الآن القنابل الذرية والهيدروجينية. ومن ثم فإن انتصار الغرب لا يمكن اعتباره أمر مؤكدا.

فماذا يحدث لو انتصر الروس تماما واحتلت قواتهم المسلحة مراكز استراتيجية في الولايات المتحدة وفي جميع أنحاء غرب أوربا. هل يكون من الممكن عندئذ إنشاء حكومات تابعة في جميع انحاء العالم مثل تلك التي أنشأها الروس في بولندا وهنغاريا وتشيكوسلوفا كيا؟ وهل من الممكن إقامة حكم شيوعي مستقر في جميع أنحاء العالم عن طريق هذه الحكومات؟ أنا لا أصدق ذلك مطلقا. فلقد رأينا فعلا في ألمانيا الشرقية صعوبة اخضاع مجتمع غربي متمدين. بيد أن سكان ألمانيا الشرقية قليلون وحدودها روسيا. أما مشكلة استعمال القوة في إخضاع مجموعة ضخمة من السكان يحسون بشعور عدائي مرير، مثل شعب الولايات المتحدة في هذه الحالة، فهي مشكلة سرعان ما سيتبين لأجهزة الإرهاب والبوليس السري أنها فوق الطاقة. ومن ثم فإن أية إمبراطورية شرقية تنشأ عن طريق الغزو

ستتمزق لا محالة مثل إمبراطوريات آتيلا وتيمور. وإذا انهارت هذه الإمبراطورية واستعادت أجزاء قوية من العالم الغربي استقلالها، فإن المرارة والحقد والخوف ستسيطر بصورة أشد حتى مما هي الآن، وتصبح كل طاقات الغرب مكرسة بأمل الإنتقام. ومن ثم فليس أمامنا إلا أن ننتهي إلى أنه ليس هناك أمل في خلق عالم أفضل على هذه الأسس أو حتى تحقيق وحدة عالمية دائمة في ظل نظام شمولي «TOTALITARIAN» استبدادي.

ولنبحث بعد ذلك ماذا يمكن أن يحدث في حالة انتصار الغرب. وأعتقد أننا نستطيع أن نكون رأياً في هذا الموضوع بالقياس بما هو حادث في ألمانيا الغربية واليابان. ففي كل من هذين البلدين يشجع الغرب إعادة التسليح، رغم تخوف فرنسا في الحالة الأولة واستراليا في الثانية، وليس هناك ما يضمن لنا أن حكومتيهما ستكون بعد عشرين عاما أفضل من الحكومتين اللتين انهارتا نتيجة للحرب العالمية الثانية. ومن المؤكد قطعا أنه إذا انتصر الغرب في حرب عالمية ثالثة فإن نتيجة مشابهة لهذا ستحدث. فروسيا والصين معا أكبر من أن تخضعا بالقوة لمدة طويلة. والإعتقاد السائد في أمريكا من أن سبب البلاء هو الشيوعية وليس التنافس بين الدول الكبري سيدفع الروس والصينيين إلى التظاهر بالإقلاع عن الشيوعية ومن ثم يعفو الغرب عنهما بسرعة. ولكن القومية، وهي المصدر الحقيقي للبلاء، ستظل، وسرعان ما تقوم ثانية حالة من التوتر تماثل ما هو موجود في الوقت الحاضر.

ولمثل هذه الأسباب لا أعتقد أن حربا كبيرة تنتهي بانتصار أي الجانبين يحتمل أن تحقق أي تحسن دائم . ولم أتعرض فيما سبق للتدمير الذي يترتب على حرب كبرى واحتمال انهيار الحكم المنظم في كل مكان. فقد قبلت، فيما كتبته، دعاوي العسكريين فيا يتعلق بسير الحرب، ولم أبحث سوى نتيجة الحرب، مع التسليم بهذه الدعاوي عندما تتولى السياسة زمام الأمور مرة أخرى بعد الحرب.

فإذا كانت هذه الحجج سليمة فلا بد من أن نجعل هدفنا النهائي هو الاتفاق بين الشرق والغرب، لا مجرد تفوق في القوات المسلحة.

كما أني لا أريد أن أنكر أنه إذا قامت حكومة عالمية في أي وقت من الأوقات فإن فرض سيادتها على الجميع قد ينطوي على شيء من استعمال القوة. والموضوع، مثل موضوعات أخرى كثيرة، ذو طابع كمي ويجب ألا يعالج على أساس من المباديء المجردة. وما نخلص به من مناقشتنا هو أنه لا يمكن إقامة حكومة عالمية رغم معارضة بلاد كبيرة هامة، وخاصة إذا كانت هذه المعارضة تتسم بالمرارة التي تنشأ عن الهزيمة في الحرب. ولكن إذا اتفقت جميع الأمم القوية، فإنها قد تجد نفسها مضطرة إلى استعمال الضغط خاصة في بعض أجزاء العالم الأقل مدنية من غيرها. ولا ريب في أن هذا الضغط استطاع عادة أن يحقق أغراضه دون الالتجاء إلى الحرب فعلا، ولكن إذا كانت الحرب ضرورية في أية حالة بذاتها، فمن الممكن أن تكون قصيرة ولا تضر بالبشرية ضرراً بليغاً. بيد أن مثل هذه الاعتبارات تمت إلى مستقبل بعيد بعض الشيء.

إن حربا عالمية ثالثة، أيا كانت نهايتها، لن تحل أية مشاكل، مثلها في ذلك مثل سابقتيها، بل على العكس سيتخلف عالماً أسوأ حتى من ذلك الذي يوجد قبلها. وهدف السياسة ينبغي أن يكون إقناع الجانبين بهذه الحقائق، وكذلك إقناع كل من الجانبين بهذه الحقائق، وكذلك إقناع كل من الجانبين أن الجانب الآخر يعترف بهذه الحقائق. فنحن في الغرب لسنا مقتنعين بأية صورة من الصور بأن روسيا لن تقوم بهجوم دون إثارة من جانبنا. والروس أيضاً، ولو أن ذلك يبدو سخيفاً بالنسبه لنا، غير مقتنعين بأننا سنمتنع عن مهاجمتهم لو اعتقدنا أن الموقف في صالحنا. ولا أظن أن العالم يمكن أن يتحسن طالما بقيت هذه الشكوك المتبادلة. فالتحسن لن يتأتى إلا إذا اقتنع الجانبان بأنه بالرغم من أن الجانب الآخر سيقاوم

أي اعتداء فإنه لن يبدأ الإعتداء من جانبه. فإذا اقتنع الجانبان بذلك يصبح في الإمكان القيام بمفاوضات حقيقية والحد من التوتر القائم. ولن يتم ذلك بينما كل من الجانبين يكرس جهوده، وكل ما لديه من قدرة في البلاغة، لتأكيد شرور الجانب الآخر. وكل ما أريد أن أقوله هو أنه لن يترتب على هذا التأكيد من الجانبين أية فائدة. ولعل اول وأسهل خطوة نحو اقرار السلام تكون اتفاقا بين الجانبين للحد من نشاط الدعاية العدائية. والخطوة التالية ينبغي أن تكون السماح للمعلومات الصحيحة بأن تعبر الستار الحديدي. فكل إنسان يدرك أن الروس في الوقت الحاضر لا يُسمح لهم بأن يعرفوا الحقائق عن الغرب. كما أن الغرب. يدرك تماما أن هناك حملة ضخمة في أمريكا تهدف إلى تطهير المكتبات من الكتب التي تتضمن معلومات عن روسيا. إن مثل هذه العقبات في سبيل التفاهم المتبادل لا ينتج عنها إلا الضرر، وليس من ورائها إلا إثارة الإنفعالات التي تؤدي إلى صراع عالمي ثالث جدوى منه.

إن ما قلته حتى الآن عن موضوع الحرب العالمية الثالثة كنت مسلما فيه، كما سبق أن أشرت، ببعض الدعاوي التي يسوقها العسكريون عادة، بيد أني لا أعتقد مطلقاً أنه من المؤكد أن الأحداث ستثبت صحة هذه الدعاوي. فأذا بدأت الحرب بتدمير المدن الكبرى وقطع المواصلات تماما وإشعال النار في آبار البترول، وهو ما قد يحدث في الغالب، فإن جيوشاً ضخمة ستترك بلا طعام وسيدفعها ذلك إلى النهب. وقد تنتهي هذه العملية بفوضى شاملة. وفي المناطق التي تعودت أن تعيش على طعام مستورد سيموت قسم كبير من السكان جوعا، بينما تجد المناطق التي تنتج الطعان نفسها مرغمة على أن تتقاسم ما تنتجه مع جنود غزاة، وسيؤدي ذلك إلى موقف مماثل لما حدث عندما انهارت الأمبراطورية الرومانية. فتمحي دول كبيرة من الوجود، وتحل محلها وحدات صغيرة. ويقيم زعماء

عصابات اللصوص من أنفسهم حكاما محليين مطلقين ويزودوا حرسهم الخاص بطعام مناسب في مقابل حمايتهم ضد غضب السكان. أما ما قد يستمر من قتال فلن يكون في صورة حروب ضخمة منظمة تعتمد على القنابل الذرية والطائرات والبترول بل سيكون قتالا من نوع أقدم وبدائي أكثر بكثير من ذلك؛ نوع يستطيع أن يظل باقياً بعد تدمير جميع المراكز الصناعية. وقد يستطيع الجنس البشري أن ينهض بعد ألف عام من مثل هذه الفوضى الشاملة ويعادو تجديد ما يُسمى «مدنية»، ويصبح في وسعه أن يعيد كل هذه العملية التي لا طائل من ورائها مرة أخرى، إذا لم يكن قد تعلم شيئاً في هذه الأثناء.

بيد أن هذه التننبؤات قد تكون، مثل سابقاتها، أكثر تفاؤلا مما ينبغي. فيجب ألاّ ننسى احتمال أن الخرب العلمية قد تستأصل الجنس البشري قبل أن تضع حداً لنفسها. فكل عام تتأجل الحرب العالم الثالثة يجعل هذا الاستئصال الشامل أكثر احتمالا. فهل نأمل، على هذا الأساس، أن تنشب الحرب العالمية الثالثة بأسرع ما يكون؟ إن مثل هذا الأمل قد يكون له ما يبرره عقلياً إذا أحسسنا باليأس تماماً من أن نجد في الساسة الذين يوجهوم مصائرنا والشعوب المتعصبة التي تؤيدهم شيئاً يسيراً من حكمة الحافظة على النفس. وأنا، من ناحيتي، لم أبلغ بعد هذا الحد من اليأس. فما زلت أعتقد أننا لو أستطعنا أن نتجنب الحرب وقتاً كافياً بحيث يستطيع الناس على نطاق واسع أن يدركوا مخاطرها، فإن السياسة الإنشائية قد تؤدي إلى منع الحروب الكبرى تماما. وستكون الإجراءات التي يتطلبها ذلك حماسة ومضادة لألوان قوية من التحيز، ولكن لعل الخطر يرغمنا على إتخاذها. أما ماذا يجب أن تكون هذه الإجراءات، فسأتناوله بالبحث في فصل آخر.

الفصل التاسع

خطوات نحو سلام مستقر

إن إمكان إستقرار المجتمع البشري المنظم على الأساليب الفنية أمر لم يزل حتى الآن موضع شك كبير. وقد ناقشت هذا الموضوع في الفصل السابع من كتابي «أثر العلم في المجتمع». ومن ثم فلن أعيد مناقشته ولكني سأنقل النتيجة التي انتهيت إليها في هذا الفصل:

«إن الخلاصة التي انتهيت أليها هي أن أي مجتمع علمي يستطيع أن يكون مستقرا إذا توفرت له شروط معينة. وأول هذه الشروط حكومة واحدة للعالم كله تحتكر القزات المسلحة ومن ثم تستطيع فرض السلام. والشرط الثاني انتشار الرخاء بين الجميع بحيث لا يكون هناك مجال لأن يحسد جزء من العالم جزءاً آخر. والشرط الثالث (وهو يفترض أن الثاني قد تحقق) هو انخفاض معدل المواليد في كل مكان بحيث يصبح عدد سكان العالم ثابتا أو قريبا من الثبات. والشرط الرابع هو توفير السبل للابتكار الفردي في كل من العمل واللهو، مع أكبر قدر ممكن من توزيع القوة بما يتفق والمحافظة على الإطار السياسي والإقتصادي الضروري».

وإلى أن تتحقق هذه الشروط الأربعة، يظل أي عالم منظم تنظيماً علمياً معرضاً لأخطار شديدة، أبشعها هو القضاء على النوع البشري في حرب كبيرة. ويلي ذلك خطورة خطر السقوط في وهدة الفوضى والهبوط العام في مستوى المدنية. ومثل هذه الواقعة لا ندوحة من أن تكون مصحوبة بمعاناة لا حد لها، حيث أنها ستتضمن موتا عنيفا والموت جوعا لنصف سكان العالم تقريبا. ومن ثم

فلا بد للعقلاء من أن يتطلعوا إلى رؤية العالم متجهاً نحو تحقيق الشروط الي يتطلبها الإستقرار. ولا يمكن القول بأن العالم في الوقت الحاضر يسير في هذا الإتجاه. فهل هناك أمل في قيام حركة إنشائية من هذا النوع في المستقبل غير البعيد جداً؟

إن الحرب، كما قلنا في الفصل السابق، لا يبدوا أنها الطريق نحو أشياء أفضل، أيا كانت نتيجتها. ومن ثم فإن أولئك الذين يضعون مستقبل الجنس البشري فوق لعبة سياسة القوة المؤقتة، لا بد لهم أن يأملو في أن يدرك طرفا النواع الحالي_ الشرق والغرب_ عدم جدوى الانفجار، قبل أن يقع، وأن يصبحوا مستعدين لإعطاء التأكيدات المقنعة بعزمهم المتبادل على المحافظة على السلام، وأن يقبل كل منهما هذه التأكيدات من الطرف الآخر.

فماذا يمكن أن تكون الخطوات الأولى في مثل هذا الإجراء؟ إن الشرق والغرب معاً يحكمهما في الوقت الحاضر متعصبون سيطرت على عقولهم فكرة أن الطرف الآخر شرير، بحيث أصبحوا يتصورون أن دمار الطرف الآخر سيؤدي إلى قيام العصر السعيد. فالحكومة السوفييتية تعتنق مذهبا يقضي بأن الحقد كان دائما وما زال، القوة المحركة في الشئون البشرية. فهي تؤمن، بالحماسة الخرافية التي تنشأ عن التعصب العقيدي الذي لا يحتمل مناقشة، بأن صراعا حتى الفناء سيقوم بين الشيوعية والرأسمالية صراعا قضت به قوى الحتمية الإقتصادية العمياء، وأن الصراع، عندما يحدث، لا بد أن ينتهى بانتصار الشيوعية في العالم كله كما تنبأت الأسفار الماركسية المقدسة. وكل هذا بطبيعة الحال خرافة لا يستطيع أن يقبلها أي شخص لديه قدرة على التفكير العقلي.

ولكن كيف يمكن منع هذا التعصب من إحداث أثره الشرير؟ هناك رأي يبدو أنه يحظى بسيطرة تزايدة على الرأي العام الأمريكي في الوقت الحاضر، ويذهب هذا الرأي إلى أنه لا سبيل إلى التغلب على التعصب إلا بالتعصب، وأن السبيل الوحيد إلى التغلب

على الشيوعية هو المناداة بأن الشيوعيين أشرار، ونشر الرعب من اجهزتهم بين الناس، وأن يفعل كل شيء ممكن للحيلولة دون معرفة وجهة نظرهم وفهمها.

وليس هذا هو ما يتطلبه حسن السياسة. فإذا كان حل مشاكل العالم لا يكمن في الحرب، كما سبق أن قلنا، فلا بد أنه يكمن في التراضي وفي التخفيض التدريجي للحقد والخوف المتبادلان. وتنشأ الصعوبة في البدء بسياسة التراضي عن اعتقاد كل من الطرفين أن الوصيلة الوحيدة للأمان هي التسلح. فنجد أن سكان روسيا مرغمون على الاكتفاء بطعام رديء وملابس سيئة ومساكن غير مناسبة وشدائد عامة، بينما توجه الطاقة والمهارة بلا تحفظ إلى الاستعدادات الحربية. وفي الولايات المتحدة أرغم الكنجرس على الاقتناع بأن الوقت الحاضر ليس الوقت المناسب لتخفيض ضريبة الدخل، ولم يكن هناك من سبيل إلى إقناعه بذلك إلا بواسطة حملة ضخمة تصور الخطر السوفييتي في أحلك صورة. وشيء من الأشياء التي تجعل الموقف ميئوسا منه بوضوح هو أن مستوى التفكير العقلي عند الجانبين منخفض فيما يتعلق ببعض المسائل بذاتها. فكل من الجانبين يعتقد أن الطرف الآخر سيهاجمه لو كان لديه أمل كبير في النصر. ومن ثم فإن كل جانب مقتنع بأن تسليحه يجب أن يكون قويا إلى درجة تمنع الآخر من مهاجمته. فعندما يزيد أحد الطرفين تسليحه تزيد المخاوف لدى الطرف الآخر، ومن ثم يزيد هو الآخر تسليحه، ولا يجرؤ أي الطرفين على البدء بحركة تهدف إلى التراضي أو على الإشارة إلى الشرور التي تصيب الجنس البشري كله نتيجة للحرب، لأن الإعتقاد السائد هو أنه إذا فعل أحد الطرفين ذلك فإن الطرف الآخر سيتخذه دليلا على الخوف، ومن ثم يشجعه ذلك في تهجمه. والموقف هنا يماثل تماما الموقف الذي كان ينشأ في عهد المبارزة، عندما يجد رجلان، لا يريد أي منهما ان يقتل أو يقتل، نفسيهما مدفوعين إلى القتال خشة أن يتهما بالجبن. إن المباروات الخاصة قد انقضى

عهدها، أما المبارزات الدولية فباقية بنفس السيكلوجية القديمة السخيفة تماما.

فما الذي يمكن عمله للإقلال من الريبة المتبادلة؟ إن الأسباب التي ذكرناها للتو تجعل من العسير على أي من الكتلتين، الشيوعية وغير الشيوعية، أن تبدأ بالخطوة الأولى. ولذلك فأنا أعتقد أن الخطوة الأولى يجب أن تأتي من جانب الدولة المحايدة. فلهذه الدولة ميزتان: الأولى أنها لا يمكن أن تتهم بالجبن، والثانية، وهي أكثر أهميةن أنها تستطيع أن تتحدث إلى الحكومات دون أن يشك في أن لديها شعوراً عدائياً. فالرأي في الغرب لا يزال قوة لها وزنها. ولكن لكي يكون هناك أي تأثير على روسيا من الضروري أن يكون المتحدث قادراً على إقناع الحكومة الروسية_ وليس هناك من يستطيع أن يفعل ذلك. ويكون له أي تأثير، سوى الحكومات.

وأني لأود أن أرى حكومة الهند تعين لجنة مكونة من الهنود وحدهم، يكونون من بين سياسييها واقتصادييها وعلمائها وعسكرييها النابهين، على أن يكون هدف اللجنة أن تبحث بروح محايدة تماما الشرور المتوقعة إذا تحولت الحرب الباردة إلى حرب فعلية، الشرور التي لم تقتصر بأ حال على المتحاربين وحدهم، بل تصيب المحايدين أيضا ولو بدرجة أقل. وأود أن تقدم حكومة الهند تقرير اللجنة إلى جميع حكومات الدول الكبرى، وأن تطلب إليها أن تبدي رأيها، بالموافقة أو عدم الموافقة، على ما يتضمنه التقرير من نبؤات. وأعتقد أن اللجنة إذا قامت بعملها على وجه مناسب سيكون من العسر جداً معارضة تقريرها. وقد يمكن بهذه الطريقة إقناع الحكومات في الجانين بأن الأعتداء لن يفيد أي الطرفين. وأنا في ناحيتي لا أعتقد أن أحد الجانبين يفكر في الإعتداؤ، ولكن كل جانب يشك في أن الجانب الآخر يفكر فيه، ويترتب على هذه الشكوك من الضرر ما يكاد يساوي الأضرار التي تنشأ عنها لو كان لها ما يبررها. إن ما يجب على المحايدين أن يفعلوه هو إزالة هذه الشكوك وإقناع كل من الجانبين بأن يصدق حقيقة أن

الطرف الآخر لن يحارب إلا إذا هوجم. ولست أدري إذا كان تحقيق مثل هذا التصديق لدى الجانبين سيكون مستطاعا في المستقبل المباشر، بيد أن أعتقد أن تحقيقه سيكون أسهل إذا دعم ببحث من سلطة محايدة يثبت بلا تحيز أن أمل أي الطرفين في الكسب نتيجة للإعتداء ضئيل. فحجج المصلحة الذاتية واضحة ونهائية ودامغة إلى حد أنها إذا عرضت بقوة بواسطة دولة كبرى تقف خارج الصراع، فإنها لابد أن تترك أثرها في مل من الشرق والغرب، بعد فترة من التفكير.

وإذا حدث واتفق الجانبان واعترفا بأن الحرب ليست هي الحل، فسرعان ما تصبح المفاوضات ممكنة وتقل حدة التوتر بسرعة. وتكون أول خطوة هي الحد من شراسة الدعاية الرسمية وإعادة المجاملات التقليدية في الاتصال الدبلوماسي. والخطوة الثانية هي إنشاء مجمع ينظر في جميع نقط الخلاف ويبحث عن حلول من شأنها أن توفر الاستقرار، لا عن حلول تتضمن نصرا دبلوماسياً لطرف أو لآخر. ولا بد أنه من الواضح لأي شخص لم يعم التحيز بصيرته أن العالم لن يستقر وألمانيا لن تحل إلا بتنازل من جانب روسيا، ومشكلة الصين لن تحل إلا بتنازل من جانب الولايات المتحدة. فإذا كان كل من الطرفين مدفوعاً برغبة حقيقية في الحد من خطر الحرب، فإن هذا التنازل المتبادل لن يعود عسيراً كما هو الحال في الوقت الحاضر. وأعتقد أن الدول المحايدة تستطيع أن تلعب دوراً مفيداً وحاسماً في تهيئة الجو المناسب.

وإذا أزيلت الأسباب المباشرة للتوتر، سواء بالطريقة المشار إليها أو بأية طريقة أخرى، فسيكون في حيز الإمكان البدء بحركة ترمي إلى حل المشاكل البعيدة المدى. ولعل أول مشكلة تبحث بعد ذلك تكون إقامة سيطرة دولية على الطاقة الذرية. فقد قامت أمريكا بمحاولة جديرة بكل ثناء في هذا الاتجاه عند نهاية الحرب الأخيرة. ولكن شككوك روسيا قتلت هذه المحاولة، ومنذ ذلك الوقت لم تخف حدة شكوك روسيا واشتدت شكوك أمريكا. ويجب علينا أن نأمل في عملية

مضادة، وأعتقد أن قلب الوضع أصبح ممكناً الآن أكثر مما مضى حيث أن الجانبين أصبحا يمتلكان قنابل ذرية وهيدروجينية.

ولن يكون من حمل روسيا أو أمريكا على التنازل عن إستقلالهما القومي المطلق، ولكن العالم لن يكون في أمان حتى يتم ذلك. وأعتقد أن خير ما نستطيع أن نأمله هو فترة من التوقف السلبي يكون خطر الحرب خلالها غير وشيك، ثم نمو تدريجي، أثناء استمرار هذه الفترة، في إدراك أن بعض أنواع الحريات المعينة، التي تبدو ثمينة جداً، أصبحت غير ممكنة في كوكب جعلته الأساليب الفنية صغيراً ومزدحماً. إن أي شخص يعيش في مدينة مزدحمة يقبل، كجزء من طبيعة الأشياء، قيوداً على الحرية ليست ضرورية في الريف غير المزدحم. ففي اللحظة التي يجتمع فيها جمهور كبير من الناس في مدينة ما يأتي رجل البوليس ويقول، «سيروا في طريقكم أرجوكم» وليس هناك من يغضب لذلك، والحريات الفوضوية التي تمتعت بها الأمم حتى الآن أصبحت مستحيلة في العالم الحديث تماما مثل الحرية الفوضوية بالنسبة للمشاة أو الراكبين في شوارع بلد مثل لندن أو نيونورك.

بيد أنه إذا أريد أن تكون إقامة حكومة دولية من أي نوع في حيز الإمكان، فلا بد من التخفيف من حدة التعصب، ولابد أن تتكون لدينا عادة النظر إلى المجتمعات علمياً بدلاً من النظر إليها عاطفياً؛ والحقد الوحشي ليس هو السبيل إلى التخلص من تصرف غير مرغوب فيه. فقد كان اللصوص يشنقون في إنجلترا في القرن الثامن عشر. ومع ذلك كان هناك سرقة أمثر مما هو موجود الآن، فإذا كان التعصب الروسي أن تخف حدته، فلن يكون السبب أن التعصب الأمريكي زادت حدته. بل على العكس، إن التعصب الأمريكي نتاج للتعصب الروسي. ونتيجته الوحيدة المحتملة انعكاس يؤدي بدوره إلى زيادة التعصب الروسي الذي كان السبب فيه. وإذا كان للعالم أن يتوحد، وهو ما لا بد منه إذا أريد له البقاء،

فلن يتم ذلك إلا بانتشار الروح العلمية. ولست أعني بذلك العبارة الفنية، بل أعني عادة الحكم على الأشياء على أساس من الأدلة؛ والإمتناع عن الحكم إذا لم توجد الأدلة. إن العلم، بخيره وشره، هو ما يتميز به عصرنا. والتعصب سواء كان هندوسياً أو مسلماً أو كاثوليكياً أو شيوعياً، تراث العصور الوسطى، ومن أول الأشياء التي يجب عملها خلال «فترة التوقف السلبي» إيقاف كل تشجع حكومي للتعصب الأعمى وما يتولد عنه من كراهية.

وهناك أشياء تشترك فيها جميع الكائنات البشرية، وأحد هذه الأشياء، ولعله أهمها، هو قدرتها على التألم، وفي وسعنا أن نقلل إلى حد كبير جداً من مجموع الآلام والشقاء في العالم. بيد أننا لن ننجح في ذلك طالما نسمح للمعتقدات اللاعقلية المتعارضة أن تقسم الجنس البشري إلى جماعات يحدزها شعور عدائي متبادل.

إن الإنسانية الحكيمة لا تأتي، في السياسة كما في غيرها، إلا بأن نتذكر أن كل الجماعات، حتى أكبرها، تتكون من أفراد، وأن الأفراد يمكن أن يكونوا سعداء أو تعساء، وأن أي فرد في العالم يمثل فشل الحكمة الإنسانية وفشل الإنسانية نفسها؛ ومن ثم ينبغي ألا تكون أهداف السياسة أشياء مجردة. بل يجب أن تكون معينة محب الآباء لأطفالهم الصغار. فالعالم في حاجة إلى الحكمة والعطف الإنساني بدرجة متساوية؛ وكلاهما يفتقر إليه العالم في الوقت الحاضر، ولكننا نأمل ألا يستمر ذلك إلى الأبد.

الفصل العاشر

فاتحة أم خاتمة؟

إن الإنسان، بحساب الزمن في الجيولوجيا أو تاريخ التطور، قادم حديث العهد جداً في كوكبه. فلم يكن هناك خلال ملايين من السنين لا حصر لها سوى حيوانات بسيطة جداً. وظهرت خلال ملايين أخرى من السنين لا حصر لها، أنماط جديدة من سمك وزواحف وطيور، ثم أخيراً، الثدييات. وقد وجد الإنسان، وهو النوع الذي ننتمي إليه بالمصادفة، منذ مليون سنة على أكثر تقدير، وأصبحت لديه قدرته الذهنية الحالية من مدة لا تتجاوز نصف مليون سنة. بيد أنه بالرغم من حداثة ظهور الإنسان بالنسبة لتاريخ الكون، أو حتى بالنسبة لتاريخ الحياة نفسها، فإن ظهور قدراته الهاشلة، التي تخيف وتدعو إلى الإعجاب في نفس الوقت، أكثر حداثة من ذلك بكثير. فلم يكتشف الإنسان قدرته على القيام بالنشاط الإنساني المميز إلاّ منذ حوالي ستة آلاف عام. ولنا أن نقول أن هذه القدرات بدأت باختراع الكتابة وتنظيم الحك. ولم يكن التقدم مستمراً على وتيرة واحدة منذ بداية التاريخ المكتوب، بل كان يتكون من انتفاضات زبدايات. فأول تقدم يستحق الإهتمام حقيقة بعد عصر الأهرامات هو ما تم في عهد الإغريق، وبعدهم لم يحدث أي تقدم يقارن بتقدمهم في الأهمية إلاّ منذ حوالي خمسمائة عام. وخلال الخمسمائة عام الماضية حدثت تغيرات بسرعة متزايدة باستمرار، وفي آخر الأمر أصبحت التغيرات سريعة إلى حد أن أي رجل مسن لا يكاد يستطيع أن يفهم العالم الذي يعيش فيه. ويبدو أنه يكاد يكون مستحيلا أن هذه الحالة، التي تختلف اختلافا بيّنا عن أي شيء حدث في الماضي منذ أن ظهرت الأجسام

العضوية الحية، ممكن أن تستمر دون أن تجلب نوعا من الدوار الوبيل يضع حداً لهذه السرعة المجنونة التي ترهق الذهن والقلب بصورة تزايدة. وليست مثل هذه المخاوف غير معقولة: فحالة العالم تشجعها، كما أن التناقض بين الحاضر المهرول والماضي المتئد يفرضها على خيال عالم التاريخ المتأمل.

بيد أننا عندما ننسى المشاكل التي تحيرنا في الوقت الحاضر وننظر إلى العالم كما ينظر إليه الفلكيون، نجد أننا نفكر في مستقبل يمتد عصوراً عديدة أكثر حتى من تلك التي يفكر فيها الجيولوجيون. ويبدو أنه ليس هناك من سبب في الطبيعة المادية يحول دون بقاء كوكبنا قابلا للسكن مليون مليون سنة، إذا استطاع الإنسان أن يستمر في البقاء، رغم الأخطار الناشئة عن تصرفاته المخبولة، فليس هناك ما يمنع استمراره في سلسلة الإنتصارات التي بدأها من عهد قريب. إن مصائر الإنسان لملايين السنين القادمة، في حدود ما نستطيع أن نتبينه من معرفتنا الحالية، بيد يديه. وعليه أن يقرر ما إذا كان سيتردى في كارثة، أو أن يرقي مدارج لم يحلم بها أحدى من قبل. ويقول شكسبير:

إن روح العالم الكبير في تنبئها

تنفذ إلى المستقبل، وتحلم بأشياء تتحقق.

فعل قضى علينا بأن نحلم بما لا يتحقق؟ وهل أحلامنا ليست سوى رؤيا مضللة تنتهي بالموت أو هل لنا أن نعتقد أن هذه هي بداية القصة، وأننا نسمع مطلع نشيد الإفتتاح لا أكثر؟

إن الإنسان، كما يقول «الأورفيون»(ORPHICS)، هو طفل الثرى والسماء ذات النجوم، أو لو عبرنا بلغة أحدث، مزيج من الله والبهيم. وهناك من يغمضون أعينهم عن البهيم وآخرون يغمضون أعينهم عن الله. فمن السهل جداً

أن يصوّر الإنسان في صورة بهيم بحت. وقد فعل ذلك سويفت في «رحلات جليفر»، وفعله بطريقة مقنعه إلى حد ترك في نفوس الكثيرين منا طابعاً لا يمحلا. بيد أن بهائم سويفت «ياهو»[٢٤]، رغم أنها تبعث في النفس الاشمئزاز، ينقصها أسوأ ما في الإنسان الحديث من صفات، حيث أنها تفتقر إلى الذكاء. فوصف الإنسان بأنه مزيج من الله والبهيم فيه أنصاف للبهيم. وبدلا من ذلك، يجب وصفه بأنه مزيج من الله والشيطان إذ ليس هناك بهيم، أو مخلوق من مخلوقات سويفت، يستطيع أن يرتكب الجرائم التي ارتكبها هتلر وستالين. ويبدو أن ليس هناك حدود للفظائع التي يستطيع أن يرتكبها مزيج من الذكاء العلمي وشر الشيطان. فعندما نفكر في الملايين التي عذبها هتلر وستالين عامدين، وعندما نفكر في أن هذا النوع الذي لا يقيمان له وزنا هو نوعنا، يسهل علينا أن نشعر بأن الياهو، رغم انحطاطها أقل بشاعة من بعض الآدميين الذين بيدهم القوة الآن في دول كبرى حديثة. إن الخيال البشري صوّر الجحيم من زمن بعيد، ولكن الإنسان لم يستطيع أن ينقل الخيال إلى حقيقة إلاّ عن طريق المهارة التي اكتسبها حديثاً، فالعقل البشري يقف موقفاً غريباً بين قبة الفردوس الجميلة وهوة الجحيم الحالكة. وهو يستطيع أن يجد متعة في تأمل أي منهما، ولا يمكن القول بأن أحدهما يتقف مع طبيعته أكثر من الآخر.

نقد راودني الإغراء أحياناً، في لحظات الهول، بالشك في أن هناك ما يدعو لأن يرغب المرء في استمرار بقاء الإنسان. فمن اليسير أن يُرى الإنسان أسود قاسيا تتجسد فيه قوى الشيطان وكأنه بقعة حالكة تشوه وجه الكون الجميل. بيد أن ذلك ليس الحقيقة كلها وليس آخر ما في جعبة الحكمة.

---

(٢٤) في قصة سياحات جالفر، للكاتب الإنجليزي سوفيت (نشرت سنة ١٧٢٠) هم بشر ولكنهم يسلكون مسلك البهائم.

الإنسان، كما يقول «الأورفيون»، هو أيضاً ابن السماء ذات النجوم. فالإنسان رغم ضآلة جسمه وقوته بالنسبة للأجسام الفلكية الهائلة، في وسعه أن يصور هذا العالم بما فيه من أجسام هائلة، ويستطيع أن يعبر، بالخيال والمعرفة العلمية، لجحا هائلة من المكان والزمان. فإن أجداده من ألف سنة ما كانوا ليصدقوا ما يعرفه الآن فعلا عن العالم الذي يعيش فيه. وبالنظر للسرعة التي يكتسب بها المعرفة، فإن كل الأسباب تدعونا إلى الظن بأن ما سيعرفه خلال الألف عام القادمة إذا استمرت هذه السرعة. سيكون أيضاً فوق ما نستطيع نحن أن نتصوره. بيد أن المعرفة ليست الميدان الوحيد، ولا حتى أهم الميادين التي يستحق عليها الإنسان إعجابنا عندما ييكون في أحسن حالاته. فالناس خلقوا الجمال، وتراءات لهم رؤى غريبة بدت كأنها اللمحات الاولى لعالم عجيب، واستطاع الإنسان أن يحب وأن يشارك الجنس البشري كله وجدانيا وأن يفكر في البشر باعتباره مجموعة يرجو لها آمالا واسعة. وصحيح أن من حقق كل ذلك فئة من الرجال غير العاديين، وأنهم قوبلوا فيي كثير من الأحيان بعداء من القطيع. بيد أنه ليس هناك ما يحول دون أن يصبح الرجل غير العاد الآن هو الرجل العادي في العصور المستقبلة. وإذا تحقق ذلك فإن الرجل غير العادي في هذا العالم الجديد سكون أسمى من شيكسبير بالقدر الذي يسمو به شيكسبير الآن على الرجل العادي. وإن إساءة استعمال المعرفة حتى الآن قد بلغ حدا جعل خيالنا لا يستطيع أن يسموبسهولة إلى التفكير في الفوائد الطيبة التي يمكن أن تجنى من رفع مستوى التفوق لدى الناس كلهم إلى المستوى الذي لا يسمو إليه الآن سوى العباقرة. وعندما أسمح لنفسي بالأمل في أن العالم سيخرج من مشاكله الحالية، وأنه سيتعلم يوماً ما أن يسلم قياده إلى رجال يتحلون بالحكمة والشجاعة، وليس إلى دجالين غلاظ القلوب، فإني أرى أمامي رؤيا براقة: أرى عالما ليس فيه جا؟، مرضاه قليلون، والعمل فيه متعة وليس مرهقا، عالما يسود فيه الشعور الطيب

وتخلق فيه العقول، التي تحررت من الخوف، مباهج للأعين والآذان والقلوب. ولا تقل لي أن ذلك مستحيل. إنه ليس مستحيلا. وأن لا أقول أنه ممكن غداً، ولكنني أقول إنه ممكن في ألف عام، إذا عقد الناس النية على تحقيق نوع السعادة التي ينبغي أن يتميز بها الإنسان. وأقول نوع السعادة التي ينبغي أن يتميز بها الإنسان لأن سعادة الخنازير، التي أتهم أبيقور من أعدائه بأنه يسعى إليها، ليست ممكنه بالنسبة للإنسانز فغذا حاولت أن تجبر نفسك على الأكتفاء بسعادة الخنازير فإن إمكانياتك المكبوتة ستجعلك تعيسا. إذ أن السعادة الحقيقية للإنسان ليست ممكنة إلا لأولئك الذين ينمون إمكانياتهم الخلاقة إلى أقصى حدودها. ولا بد أن تكون السعادة لهؤلاء في عالم اليوم ممتزجة بألم شديد، حيث أنهم لا يستطيعون أن يهربوا من أن يشاركوا بوجدانهم في آلام الآخرين الذين يتألمون أمامهم. ولكن مجتمعنا لم يعد فيه لمصادر الألم وجود، يمكن أن يضم سعادة أكمل تشيع فيها المعرفة والخيال والمشاركة الوجدانية أكثر من أي شيء ممكن أن يحظى به أولئك الذين قُضى عليهم أن يعيشوا في عصرنا الكئيب الحالي.

هل كل هذه الآمال بلا جدوى؟ وهل قضى علينا. أن نستمر في تسليم قيادتنا لأشخاص بلا رحمة ولا معرفة ولا خيال، وليس لديهم ما يؤهلهم سوى الحقد الذي لا يذر والمهارة في الذم. (أنا أقول ذلك حكما على جميع الساسة، ولكنه ينطبق على الذين يوجهون مضائر روسيا وبعض ذوي النفوذ في البلاد الأخرى). إن عطيل عندما يهم بقتل ديدمونه يقول: «ولكن ما أشد أسفي لذلك يا جو، ما أشد أسفي!». وأشك في أن مالنكوف، وأمثاله في الجانب الآخر، وهم يعدون العدة لإفناء الجنس البشري، لديهم من الرحمة ما يستطيعون معه أن يفكروا في مثل هذا الشعور، أو حتى أن يدركوا طبيعة ما يعدون له العدة، وأعتقد أنهم لم يفكروا أبداً، ولو للحظة واحدة، في الإنسان كنوع واحد له إمكانياته التي

قد تتحقق أو تفشل. إن عقولهم لم تسموا أبدا فوق إعتبارات النصر المؤقت في صراع ضيق قصير الأمد من أجل القوة. ومع ذلك فلا بد أن هناك في كل بلد الكثيرين ممن يستطيعون السمو إلى نظرة أوسع أفقا. وليس أمام اصدقاء البشرية إلا مثل هؤلاء الرجال، أياً كان موطنهم، يلجأون إليهم في محنتهم. إن مستقبل الإنسان ف خطر، وإذا أدرك ذلك عدد كبير من الناس فإن الخطر يزول. وسيحتاج إولئك الذين يخرجون بالعالم من محنته إلى الشجاعة والأمل والحب. ولست أعرف ما إذا كانوا سينجحون، ولكني واثق ثقة لا تتزعزع في أن التوفيق سيصاحبهم رغم كل شيء.

الفهرس

القسم الثاني

صرَاع الإنفعَالاَت